

GOBERNAR COLONIAS, ADMINISTRAR ALMAS

PODER COLONIAL Y ÓRDENES RELIGIOSAS EN LOS IMPERIOS IBÉRICOS (1808-1930)

EDITADO POR XAVIER HUETZ DE LEMPS,
GONZALO ÁLVAREZ CHILLIDA Y MARÍA DOLORES ELIZALDE

CASA DE VELÁZQUEZ


COLLECTION DE LA CASA DE VELÁZQUEZ

COLLECTION DE LA CASA DE VELÁZQUEZ
VOLUME 169

GOBERNAR COLONIAS, ADMINISTRAR ALMAS

PODER COLONIAL Y ÓRDENES RELIGIOSAS EN LOS IMPERIOS IBÉRICOS (1808-1930)

EDITADO POR XAVIER HUETZ DE LEMPS,
GONZALO ÁLVAREZ CHILLIDA Y MARÍA DOLORES ELIZALDE

CASA DE VELÁZQUEZ
MADRID 2018

Directeur des publications : Michel Bertrand
Coordinateur du service des publications : Richard Figuier
Éditrice : Sakina Missoum
Secrétariat d'édition : Isabel López-Ayllón Martínez
Mise en pages : Agustina Fernández Palomino
Couverture et traitement des illustrations : Olivier Delubac

Ouvrage publié avec le concours du Programme ANR GLOBIBER « Globiber. Le renouveau impérial des États ibériques : une globalisation originale ? (1808-1930) ».

ISBN : 978-84-9096-171-1. ISSN : 1132-7340

Cet ouvrage a été réalisé avec Métopes, méthodes et outils pour l'édition structurée XML-TEI développés par le pôle Document numérique de la Maison de la recherche en sciences humaines de l'université de Caen.

Casa de Velázquez, c/ de Paul Guinard, 3. Ciudad Universitaria 28040 Madrid España
Tél. : (34) 91 455 15 80. Fax : (34) 91 549 72 50. Site Internet : www.casadevelazquez.org

Le catalogue des publications de la Casa de Velázquez peut être consulté sur le site Internet de l'établissement

ÍNDICE

Abreviaturas IX

Introducción de *Xavier Huetz de Lemps, Gonzalo Álvarez Chillida y María Dolores Elizalde* 1

I. — MISIONES Y SOBERANÍA TERRITORIAL

Miguel Bandeira Jerónimo y Hugo Gonçalves Dores
Las políticas de la misión.
Continuidad y cambio en el imaginario imperial portugués (1880-1930) 13

Miguel Bandeira Jerónimo y Hugo Gonçalves Dores
Dinámicas imperiales en competición.
Política y religión en el Imperio colonial portugués (1890-1930) 39

Miguel Rodríguez
Regreso de los jesuitas a los extremos imperiales.
Mindanao y Zambezia en la segunda mitad del siglo XIX 57

II. — LA GESTIÓN DE LAS RELACIONES A NIVEL COLONIAL

Roberto Blanco Andrés
El cabildo eclesiástico de Manila.
Entre el Patronato y la defensa de los derechos del clero secular de Filipinas (1797-1872) 91

María Dolores Elizalde
Gobierno colonial y órdenes religiosas
en Filipinas en las últimas décadas del siglo XIX.
«Cuando la religión se convierte en un instrumento político» 115

Filomeno V. Aguilar, Jr.
Las relaciones Iglesia-Estado en la Constitución de Malolos de 1899.
Filipinización y visiones de la comunidad nacional 149

Gonzalo Álvarez Chillida
Misión católica y poder colonial en la Guinea
española bajo el gobernador general Ángel Barrera (1910-1925) 181

III. — TERRITORIOS DE CONFLICTO

Jeanne Moisand
El padre Claret y el escándalo de los matrimonios interraciales.
Misiones católicas y sexualidad en la Cuba colonial (1851-1857) 209

Adriam Camacho Domínguez
Los conflictos entre la Iglesia y el Estado.
El control de los cementerios habaneros (1806-1893) 229

Xavier Huetz de Lemps
La controversia de las sepulturas en Filipinas.
Finales del siglo XVIII – finales del siglo XIX 251

Conclusión de *Xavier Huetz de Lemps,*
Gonzalo Álvarez Chillida y María Dolores Elizalde 287

Fuentes impresas 301

Bibliografía 307

ABREVIATURAS

AAM	Archdiocesan Archives of Manila, Filipinas
ACC	Archivo de la Curia General de la Congregación (Claretianos), Roma
AGA	Archivo General de la Administración, Alcalá de Henares
AGI	Archivo General de Indias, Sevilla
AGMAB	Archivo General de la Marina Álvaro de Bazán, El Viso del Marqués, Ciudad Real
AHAH	Archivo Histórico del Arzobispado de La Habana, Cuba
AHDMNE	Arquivo Histórico-Diplomático do Ministério dos Negócios Estrangeiros, Lisboa
	Actas das Sessões da Sociedade de Geografia de Lisboa (Actas-SGL)
	Concordata e Negócios com a Corte de Roma (Concordata)
	Legação de Portugal em Roma (Santa Sé) [SS-MNE]
	Legação de Portugal em Bruxelas
	Ministério de Marinha e Ultramar, Lisboa (MMU)
	Ministério dos Negócios Extrangeiros, Lisboa (MNE)
	Sociedade de Geografia de Lisboa (Boletim-SGL)
	Sociedad de Naciones (SDN)
AHFAM	Archivo Histórico de la Fundación Antonio Maura, Madrid
AHN	Archivo Histórico Nacional, Madrid
AHU	Arquivo Histórico Ultramarino, Lisboa
AM	Archivo de Marcilla de los Agustinos Recoletos, Marcilla, España
AMAEM	Archivo del Ministerio de Asuntos Exteriores, Madrid
AMAEP	Archives du ministère des Affaires étrangères, París

ANC	Archivo Nacional de la República de Cuba, La Habana
ANM	Archivo de la Nunciatura de Madrid, Madrid
ANTT	Arquivos Nacionais-Torre do Tombo, Lisboa
APAF	Archivo Provincial de Agustinos Filipinos, Valladolid
APASI	Archivo de la Provincia de Aragón de la Sociedad de Jesús, Barcelona
APF	Archivio Storico de la Sacra Congregazione de Propaganda Fide, Ciudad del Vaticano
APF-Acta	Archivio Storico della Sacra Congregazione de Propaganda Fide-Acta Sacrae Cogregationis de Propaganda Fide, Roma
APF-SRC	Archivio Storico della Sacra Congregazione de Propaganda Fide-Scritture Riferite nei Congressi, Roma
APP	Archives of the Philippine Province of the Society of Jesus, Ateneo de Manila University, Quezon City, Filipinas
APPCJ	Archivo de la Provincia de Portugal de la Compañía de Jesús, Lisboa
APSR	Archivo de la Provincia del Santísimo Rosario, Ávila
ASV	Archivio Segreto Vaticano, Ciudad del Vaticano
ASV-ANL	Archivio Segreto Vaticano-Archivio della Nunziatura di Lisboa, Ciudad del Vaticano
BNE	Biblioteca Nacional de España
IMC/CBMS	International Missionary Council / Conference of British Missionary Societies, School of Oriental and African Studies Archives, University of London, Londres
NAP	National Archives of the Philippines, Manila, Filipinas
SGL	Sociedade de Geografia de Lisboa, Lisboa
TNA	The National Archives, Kew

INTRODUCCIÓN

El presente libro versa sobre el papel de la Iglesia católica y sus misiones en los imperios ibéricos del siglo xix y del primer tercio del siglo xx, y de forma más específica sobre las relaciones entre el poder civil y el poder eclesiástico en contextos coloniales en un período de pleno esfuerzo modernizador de las estructuras imperiales. Es el producto de un trabajo colectivo realizado en el marco del proyecto de investigación «Le renouveau impérial des États ibériques : Une globalisation originale? (1808-1930)», financiado por la Agence Nationale de la Recherche francesa.

En un innovador artículo[1] escrito en los albores de la primera gran ola de la descolonización, el sociólogo francés Georges Balandier subrayó la complejidad de las sociedades coloniales y apuntaba que, más allá de las relaciones de dominación, tanto el grupo de los colonizadores como el de los colonizados se conformaban a través de procesos conjuntos, en los que ambos participaban y que eran particularmente complejos. Se apuntaba también en ese trabajo que la minoría demográfica que gracias a la dominación colonial se había impuesto como mayoría sociológica se dividía en «facciones» que, si bien tenían un interés común por perpetuar el dominio colonial, perseguían objetivos que, a veces, resultaba difícil compatibilizar. Se citaban, en concreto, dos grupos con frecuencia enfrentados que constituyen el tema central de este libro: los empleados de la administración colonial («*les administratifs*») y los misioneros («*les missionnaires*»)[2].

Estas sugerentes perspectivas no fueron, sin embargo, exploradas por los historiadores hasta finales del siglo xx. Buena parte de la historiografía de la colonización, en una visión simplificadora y maniquea, ha considerado a los

[1] Balandier, 1951.

[2] «*La société coloniale [les colons] n'est pas parfaitement homogène; elle a ses "factions", ses "clans" (les "administratifs", les "privés", les "militaires", les "missionnaires", selon la terminologie employée dans les territoires français) qui sont plus ou moins fermés les uns aux autres, plus ou moins rivaux (les oppositions Administration-Missions, Administration-Commerce sont fréquentes), qui ont leur propre politique indigène* […] *et suscitent des réactions très diverses*» (*ibid*., p. 66).

Xavier Huetz de Lemps, Gonzalo Álvarez Chillida y María Dolores Elizalde (eds.),
Gobernar colonias, administrar almas, Collection de la Casa de Velázquez (169), Madrid, 2018, pp. 1-9.

cleros coloniales como meros instrumentos, o como colaboradores, de la dominación política y de la explotación colonial. Otras tendencias historiográficas han priorizado el estudio de la colonización desde la perspectiva de los colonizados (*history from below*, *subaltern* y *post-colonial studies*). Por otra parte, la historia «misional» ha desarrollado detallados estudios sobre la labor de la Iglesia y de las órdenes religiosas en ultramar, pero, a menudo, tienen un carácter apologético y están desconectados de los grandes interrogantes intelectuales sobre el hecho colonial.

A partir de la década de 1990, nuevas corrientes historiográficas han insistido en la necesidad de reorientar el estudio de las sociedades coloniales contemporáneas hacia las interacciones entre los grupos etnosociales de dominadores y dominados. Estas perspectivas han subrayado las constantes influencias mutuas, a pesar de que variaran según el espacio social, el lugar y el momento. Asimismo, han evidenciado la existencia de grupos «bisagra», a veces antiguas o nuevas élites autóctonas y, otras veces, nuevos grupos intermediarios nacidos de la colonización. Por otra parte, el estudio de la complejidad social de las colonias ha exigido conocer mejor los distintos grupos «colonizadores» que colaboraron, se enfrentaron y negociaron a fin de definir —y adaptar— la agenda colonial a sus propias preocupaciones. Desde esas perspectivas, los misioneros y los cleros autóctonos formados con posterioridad constituyen magníficos objetos de estudio. Estos grupos, en constante contacto e interacción con las poblaciones locales que trataban de convertir y guiar espiritualmente —incluso, en ocasiones, con anterioridad al establecimiento del control colonial—, tuvieron que compaginar sus objetivos misionales con los requerimientos de las administraciones coloniales. En esa línea, los estudios llevados a cabo para otros imperios, en particular el francés[3], han subrayado que las relaciones entre las misiones cristianas y el poder colonial fueron mucho más complejas y sutiles que lo que suponían el discurso «civilizador» del período colonial o las visiones militantes de las décadas de la descolonización.

En ese contexto, este volumen pretende situarse en la confluencia de tres historiografías: una historia renovada de las misiones que dialogue y colabore con los demás campos de la investigación histórica; la historia de las políticas y de las administraciones coloniales, una corriente en plena expansión y renovación[4]; y, por fin, una pujante historia de los imperios, que estudie los fenómenos históricos en un campo de análisis global, que no sobrevalore las pulsiones entre las metrópolis y los territorios dominados sino que se interese también por los «efectos retorno» de las experiencias ultramarinas sobre el centro, por los intercambios directos entre las colonias y por las influencias interimperiales a escala global o regional. Este libro colectivo tiene, pues, un marcado y doble carácter exploratorio. Por una parte, intenta acercar y confrontar tendencias historiográficas sobre los diversos componentes de los

[3] Morlat, 2003; Prudhomme, 2004; Etherington, 2005; Daughton, 2006; Borne, Falaize, 2009; Delisle, 2013.

[4] Luis, 2015; Huetz de Lemps, 2006; Fradera, 2005.

imperios que han dialogado poco entre ellas y, por otra, plantea la posibilidad de comparar los dos imperios ibéricos a partir de unas dificultades comunes que afectaron a ambas experiencias.

EL LEGADO: ESTADOS CATÓLICOS, MESIANISMO CATÓLICO

En el caso de los imperios ibéricos, estos planteamientos historiográficos adquieren una importancia fundamental para entender su historia contemporánea porque, a diferencia de otras potencias imperiales rivales como Francia, Gran Bretaña, Alemania o Bélgica en la región africana del Congo, las relaciones entre la Iglesia y el Estado, a nivel imperial, o entre las administraciones y el clero, en cada colonia, se apoyaban en —y chocaban con— una larga y continuada experiencia histórica de colaboración y conflicto entre ambos poderes.

Desde el siglo xv, los imperios ibéricos legitimaron su expansión colonial gracias a la misión evangelizadora de los pueblos «paganos» que estaban sometiendo. Esta justificación fue bendecida por Roma, la cual entregó la responsabilidad misionera a las Iglesias de ambas Coronas, al tiempo que las sometió al control de los monarcas mediante la institución del Patronato o *Padroado*. De tal forma que, aunque el poder espiritual emanaba del papa, eran los reyes de España o de Portugal quienes controlaban el nombramiento de los obispos, las normas eclesiásticas y las finanzas de la Iglesia, tanto en las metrópolis como en las colonias.

En realidad, se trataba de mucho más que de una colaboración mutuamente beneficiosa entre dos esferas de poder, el gobierno político-administrativo y el gobierno eclesiástico, los cuales se convirtieron en un todo indisociable. En efecto, esa constante imbricación entre catolicismo y expansión territorial, entre religión y dominación temporal, supuso, a lo largo de la Edad Moderna, un sinfín de tensiones y conflictos a todos los niveles. Sin embargo, la gestión de los desencuentros y la elaboración de nuevas fórmulas de cohabitación tuvieron lugar en un espacio imperial bastante homogéneo: en primer lugar, porque la Iglesia ocupaba un lugar central tanto en las metrópolis como en las colonias; y, en segundo lugar, porque la mayor parte de los componentes de las sociedades coloniales, o bien eran católicos, o bien se consideraban parte de los territorios encomendados a los misioneros en las fronteras imperiales.

LA AFIRMACIÓN DEL ESTADO

A finales del siglo xviii, este modelo de imbricación entre la esfera civil y la esfera religiosa, caracterizado por las amplias delegaciones de poder a la Iglesia, empezó a agrietarse de manera progresiva, según el Estado fue afirmando su preeminencia en la gestión del bien común. El cambio general experimentado por los países ibéricos al pasar del absolutismo al liberalismo, por una parte, y, por otra, la creciente competencia entre imperios, espoleada por la fuerza

de nuevos modelos imperiales que ya nada tenían que ver con los presupuestos seculares de España y Portugal en ultramar, alteraron las prioridades y la percepción de la realidad en los imperios. A lo largo del siglo XIX, tanto en la Península como en los territorios ultramarinos se cuestionó en qué medida el antiguo modelo debería sustituirse por un régimen nuevo en el que los campos de intervención de cada poder quedaran delimitados con claridad, lo cual era inevitable que significara, en otras palabras, que en las dos monarquías ibéricas tendría que disminuir el poder eclesiástico.

Al ser España y Portugal los dos grandes poderes expansivos de la Edad Moderna, poseedores de territorios repartidos a lo largo de varios continentes, en esta época se vieron obligados a aceptar la reducción de su influencia en el mundo frente a la emergencia de nuevas potencias. España había perdido la soberanía sobre los territorios de la América continental tras las guerras de independencia nacional libradas en dichos espacios y el Imperio se restringía a los enclaves insulares de las Antillas y el Pacífico, así como a algunos territorios en África. Portugal, por su parte, había tenido que renunciar a Brasil, aunque mantenía sus enclaves en África, en la India, en la costa china y en Indonesia.

En ese escenario, la construcción del Estado liberal y el consiguiente recorte de las atribuciones del clero siguieron una trayectoria bastante parecida en las dos metrópolis. En ambos países los liberales se impusieron a los absolutistas en sendas guerras civiles, la miguelista en Portugal (1828-1834) y la carlista en España (1833-1840). En los dos se produjo un convulso período de enfrentamientos entre liberales conservadores y progresistas, que terminó con el establecimiento de un turno pacífico entre ambos, a partir de la aprobación de unas constituciones conservadoras, pero que ofrecían suficiente flexibilidad. Así ocurrió en Portugal, a partir de los años cincuenta, con Fontes Pereira de Melo y el acta constitucional de 1826, reformada más adelante; y, en España, a partir de 1875, con Antonio Cánovas del Castillo, la proclamación del régimen de la Restauración, la reinstauración de la Monarquía borbónica y la aprobación de la Constitución de 1876. En ese contexto, en el terreno religioso tanto en España como en Portugal se mantuvo la confesionalidad católica del Estado[5]. El acta portuguesa excluía de forma expresa la tolerancia religiosa. Lo mismo ocurrió en España hasta que la revolución democrática de 1868 estableció la plena libertad de cultos, aunque sin romper con la confesionalidad del Estado, el cual seguía financiando a la Iglesia católica. Sólo el proyecto constitucional de la Primera República, en 1873, contemplaba la separación de la Iglesia y el Estado, pero el golpe militar del general Manuel Pavía impidió su discusión. La constitución canovista de 1876, en su artículo 11, reafirmó la confesionalidad del Estado, pero, a fin de no menoscabar los derechos de los no católicos, incluyó la tolerancia del culto privado para las demás confesiones. En ambos países, la fase inicial de la revolución liberal conllevó la desamortización de los bienes de las órdenes religiosas,

[5] Sobre el estatus de la Iglesia y la religión en ambos países, véase CALLAHAN, 1989 y 2002; NETO, 1998.

que fueron disueltas de forma oficial en Portugal y casi por completo en España, salvo en las colonias. Los liberales de ambos países, herederos del regalismo ilustrado, soñaron con una Iglesia católica bajo un estricto control y al servicio del Estado liberal, en la cual las órdenes religiosas, con su propia jerarquía al margen de la diocesana, tendrían una difícil cabida. Pero, en la práctica, en Portugal, tras el convenio (que no concordato) de 1848 con la Santa Sede, se las toleró *de facto* desde finales de los años cincuenta del siglo XIX, y en 1901 el Gobierno las aceptó también *de iure*, aunque como meras asociaciones. En España, el Concordato de 1851 admitió tres órdenes religiosas, lo cual propició que algunas comenzaran a reorganizarse y que tras la Restauración canovista se asentaran en el país decenas de ellas, lo que causó un creciente malestar entre los liberales anticlericales. Tras la revolución de 1910, la República portuguesa estableció de modo efectivo la separación entre la Iglesia y el Estado, además de reafirmar la prohibición formal de las órdenes religiosas, aunque su aplicación al ámbito colonial quedó en suspenso.

UNA FUENTE DE TENSIONES IMPERIALES

La proyección ultramarina de las reformas y de los debates de las metrópolis generó tensiones imperiales que no se han estudiado lo suficiente. Esas tensiones desembocaron en numerosos conflictos —momentos clave para la producción de fuentes—, pero también en períodos de colaboración pacífica entre los poderes espiritual y temporal y, en todo caso, se tradujeron en la elaboración de nuevos acuerdos de convivencia.

Un primer problema común a los dos imperios radicó en la posibilidad de asimilar las colonias de una forma total o parcial a la legislación secularizadora metropolitana. A partir de 1837, en el caso español se decidió que las colonias fueran gobernadas por leyes especiales y en ambos imperios se produjo una marcada tendencia a centralizar el poder en manos del representante de la metrópoli (gobernador, capitán general). En realidad, en los dos casos, la metrópoli disfrutó de una amplia flexibilidad para adaptar la legislación a las realidades coloniales (o, mejor dicho, a las representaciones metropolitanas de las realidades coloniales), así como para mantener o para limitar las esferas de poder del clero, según se considerara más conveniente. Eso sí, las autoridades seculares tuvieron que actuar dentro del marco jurídico del Patronato y de las antiguas Leyes de Indias, que no fueron derogadas de forma explícita, lo que generó una confusión legislativa que posibilitó que el clero se apoyara en ellas para defender sus poderes y sus fueros.

Por otro lado, las relaciones entre la Iglesia y el Estado dependieron con frecuencia del factor humano, de la personalidad de los administradores coloniales y de los clérigos, seculares o regulares. ¿Cómo evolucionaron las relaciones entre estos dos grupos de actores sabiendo que, a medida que entramos en el siglo XIX, gran parte de los empleados públicos en ultramar habían adquirido su experiencia en una metrópoli en parte secularizada y tuvieron,

pues, que adaptarse a contextos políticos, jurídicos y sociales diferentes? ¿Cuáles fueron las respuestas de un clero misional todavía animado por el ideal de la fundación de cristiandades, pero consciente de la creciente fragilidad de su posición frente al poder civil? Es evidente que la actuación de los actores civiles y religiosos fue inseparable de la dimensión discursiva. El clero misional se apoyó en la historia para justificar su poder temporal y presentar los logros históricos como un capital de experiencias que podía contribuir a conquistar e incorporar con eficacia los nuevos territorios «infieles» integrados en el Imperio a lo largo del siglo XIX, como la Guinea española y el sur del archipiélago filipino, en el caso español, y el interior de las tres colonias del continente africano en el portugués.

Junto al análisis de las relaciones existentes entre la administración y el clero, la obra estudia también las actitudes de las poblaciones autóctonas, las cuales influyeron en los debates de manera constante, aunque con modalidades muy diversas que reflejaban la complejidad de aquellas sociedades plurales y la desigual duración de la dominación colonial en unos y otros espacios.

DOS «ARCHIPIÉLAGOS IMPERIALES»

La considerable heterogeneidad de las antiguas colonias ibéricas que permanecieron dentro del Imperio tras la derrota en las guerras de independencia de la América española y la separación de Brasil en 1822, así como la de los nuevos territorios que fueron incorporándose poco a poco, en un esfuerzo por rehacerse de la enorme pérdida sufrida en el continente americano, implicaba una necesaria modulación de las respuestas[6].

Después de 1825, España conservó en el Caribe las islas de Cuba y Puerto Rico y en el Pacífico los archipiélagos de Filipinas y las Marianas. También reivindicó su soberanía sobre las islas Carolinas y Palaos, que permanecieron sin presencia real española hasta que, en 1885, ante la amenaza de anexión alemana, se decidió su ocupación efectiva. Fernando Poo y otras pequeñas islas del golfo de Guinea también estuvieron desocupadas hasta que en 1843 una expedición oficial tomó posesión de las mismas y en 1858 enviaron al primer gobernador. En los años ochenta del siglo XIX, los españoles se establecieron también en la costa sahariana de Río de Oro. Sin embargo, la derrota de 1898 ante los Estados Unidos supuso la pérdida de Cuba, Puerto Rico, Filipinas y Guam, así como la venta al año siguiente del resto de las Marianas, las Carolinas y Palaos a Alemania. Para paliar esas pérdidas, los intereses coloniales españoles se volvieron hacia África. En 1900, un tratado con Francia fijó el pequeño *hinterland* de una escasa porción de la costa continental de África ecuatorial, y un territorio mucho mayor, aunque completamente desértico, de la costa del Sahara. En 1912, Francia cedió a España un pequeño territorio

[6] La expresión «archipiélagos imperiales» se encuentra en MORILLO-ALICEA, 2005.

en la costa norte del nuevo protectorado de Marruecos. Sin embargo, este minúsculo imperio africano conseguido por España no tenía parangón con las posesiones portuguesas en África.

Tras la pérdida de Brasil, Lisboa supo conservar sus enclaves asiáticos en la India (Goa, Damao y Diu), en la costa china (Macao), y en la parte oriental de la isla indonesia de Timor. A su vez, en África participó con relativo éxito en la carrera por ocupar el *hinterland* de sus colonias de Angola y Mozambique, además de un pequeño territorio en la costa de Guinea, y mantuvo su soberanía sobre el archipiélago de Cabo Verde y las islas de Santo Tomé y Príncipe. Sin embargo, en la Conferencia de Berlín de 1885, Portugal fracasó en sus reivindicaciones en el bajo Congo y, en 1890, un ultimátum británico abortó su proyecto de unir territorialmente las costas de Angola y Mozambique.

Todo este conjunto de territorios en constante evolución presentaba una gran heterogeneidad socioétnica que, no obstante, se combinaba con una marcada homogeneidad religiosa. Por un lado, en las Antillas, Cuba era una isla en pleno desarrollo económico a partir de las plantaciones de caña de azúcar, trabajadas con mano de obra esclava traída, hasta los años sesenta, de forma clandestina desde las costas africanas. Sin apenas población nativa, la cual había desaparecido casi por completo ya a mediados del siglo XVI, la isla estaba poblada de blancos criollos, blancos españoles, muchos de ellos de extracción humilde, inmigrados por motivos económicos, negros esclavos, negros emancipados («morenos») y mestizos («pardos»), producto de las relaciones de concubinato entre blancos y negras. A pesar de que esta población era en su mayoría católica, pronto se plantearían nuevas posibilidades. A mediados de siglo, la afluencia de esclavos estaba logrando que la población «de color» superase a la suma de criollos y españoles. Además, el hundimiento de la trata ilegal obligó a buscar nuevas fuentes de mano de obra y una de ellas fue la llegada de trabajadores chinos, los culíes, formalmente contratados a pesar de sus duras condiciones laborales, la inmensa mayoría de los cuales estaban apegados a corrientes espirituales orientales.

Por otro lado, en Asia se daban diferentes situaciones. En Filipinas, los españoles y los criollos formaban una pequeña minoría, concentrada sobre todo en la región de Manila. La mayor parte de la población era nativa. En las regiones efectivamente ocupadas, esta población nativa era profundamente católica, aunque con un catolicismo adaptado a su propia mentalidad y costumbres. De hecho, el catolicismo y su clero habían servido durante varios siglos para cohesionar a la sociedad colonizada bajo el dominio español. Había también minorías de comerciantes chinos y de mestizos, fruto de la mezcla entre nativos, europeos o chinos, cuyo nivel de integración y poderío social estaba directamente relacionado con su grado de cristianización. Por último, en zonas importantes del archipiélago, el dominio español apenas había llegado, por lo cual se mantenían áreas musulmanas en Mindanao y Joló, así como sociedades animistas y preestatales en algunas zonas montañosas, como la del interior de Luzón. En los enclaves portugueses en la India y Macao también estaba arraigado el catolicismo entre la mayoría nativa y había, asimismo, una minoría de portugueses y criollos.

En tercer lugar, en las colonias del África subsahariana, la gran mayoría de los nativos eran animistas, además de contar con la presencia de musulmanes en algunas zonas de Mozambique y en la Guinea portuguesa. Eran, en su conjunto, territorios de misión para católicos y protestantes. La población europea era minoritaria y apenas se podía hablar de población criolla arraigada. También había población mestiza, en especial en zonas con una antigua presencia portuguesa, tal como ocurría en Cabo Verde.

Dada la heterogeneidad de la población de los diferentes enclaves, las relaciones entre administradores, religiosos y población nativa tuvieron un desarrollo diferente, aunque, tal como se pone de relieve en el libro, se plantearon numerosas dificultades comunes, cuya resolución en algunos casos fue similar y en otros distinta, según el lugar, el momento y los actores implicados.

LA DIMENSIÓN INTERNACIONAL

A medida que entramos en el siglo XIX, los debates entre el poder civil y el espiritual desbordaron el marco de las relaciones intraimperiales. A partir de la década de 1880, todos los territorios ultramarinos ibéricos, bien estuvieran ocupados de forma efectiva, o bien solo se hubieran reivindicado debido a razones históricas, se enfrentaron a la presión de una nueva ola expansionista protagonizada por pujantes potencias imperialistas europeas y estadounidenses. Ese expansionismo coincidió con un renovado impulso misionero, tanto católico como protestante, gracias a nuevas órdenes religiosas dedicadas a evangelizar fuera de la Península. La confesión y la nacionalidad de los misioneros presentes en los territorios ultramarinos adquirieron, pues, una importancia estratégica para consolidar la presencia colonial o para reivindicar nuevos territorios.

En esas circunstancias, adquirió una nueva relevancia la existencia de dos modelos diferentes de funcionamiento en las Iglesias y en las misiones ultramarinas, puesto que unos territorios estaban sujetos a la antigua institución del Patronato Real y otros a la Sagrada Congregación de Propaganda Fide. El Patronato implicaba que los monarcas ibéricos controlaban el nombramiento de los obispos y podían elegir entre los candidatos de su país, otorgando la preeminencia al poder civil. Por ello, hacía tiempo que Roma veía con recelo el poder de los Estados-patronos ibéricos sobre las Iglesias de sus países y lo mismo sobre las de las colonias, en Cuba y Filipinas y en los viejos territorios africanos de Portugal. Frente a esa situación, Propaganda Fide impulsaba y controlaba desde el siglo XVII las misiones católicas ajenas a los patronatos ibéricos. Su estrategia era conceder cada territorio de misión a una congregación misionera determinada. De tal forma, la autoridad eclesiástica, fuera un prefecto o un vicario, era nombrada y controlada directamente por Roma, aunque casi siempre se entregaba el puesto al candidato propuesto por la congregación[7].

[7] Sobre la estrategia de Roma, véase PRUDHOMME, 2014.

Por ejemplo, en Fernando Poo, Propaganda Fide controlaba la misión católica a través de una prefectura, elevada a vicariato en 1904. Por el contrario, en el contexto del reparto colonial de finales del siglo, los Estados ibéricos —sobre todo, Portugal— estaban muy interesados en mantener el Patronato y en extenderlo a nuevos territorios, con lo que, de esa manera, se aseguraban la nacionalidad de los misioneros presentes en el territorio colonial. En Angola existían dos prefecturas de Propaganda Fide independientes del arzobispado de Luanda. En 1908, Roma tuvo que aceptar la subordinación *de facto* de los dos prefectos al arzobispo y en 1940 el dictador Salazar logró de Roma que toda la colonia quedara integrada *de iure* bajo la autoridad del arzobispo y la jurisdicción del *Padroado*.

ESTRUCTURA DEL LIBRO

Si bien todos los estudios plantean los temas de acuerdo con una perspectiva imperial, tres grandes escalas de análisis vertebran el volumen. Los tres capítulos de la primera parte (Bandeira, Gonçalves, Rodríguez) abordan, a escala regional (las colonias portuguesas de África) o comparada (los jesuitas en el Zambeze portugués y en el «frente misional» del sur de Filipinas), la compleja cuestión de las relaciones entre el impulso misionero y la afirmación de la soberanía territorial en el contexto del *scramble*[8] imperial de finales del siglo XIX y principios del XX. Un segundo bloque de capítulos (Blanco, Elizalde, Aguilar, Álvarez Chillida) aborda la gestión de las relaciones Iglesia-Estado a nivel colonial, con tres estudios dedicados a Filipinas y uno a Guinea, dos espacios imperiales caracterizados por el lugar central que la Iglesia —y, en particular, las misiones— ocuparon en sus respectivas sociedades. La tercera y última parte del libro (Moisand, Camacho, Huetz de Lemps) agrupa tres estudios centrados en dos terrenos concretos de conflicto: la regulación de la sexualidad (Cuba) y la lucha entre la Iglesia y la administración colonial por el control de los cementerios (Cuba y Filipinas).

La diversidad de las materias y de los espacios abordados refleja la diversidad de las situaciones coloniales en los dos heterogéneos imperios ibéricos. Quedan por tratar otros casos interesantes, tales como los de Puerto Rico y la Micronesia para las colonias españolas, y los de São Tomé y Príncipe y los enclaves portugueses en Asia (India, Macao, Timor) para los territorios bajo la soberanía de Portugal. Sin embargo, la muestra es lo bastante completa como para permitir esbozar comparaciones interimperiales e intraimperiales, que nos permitan cuestionarnos la existencia de un hipotético «modelo ibérico».

Xavier HUETZ DE LEMPS, Gonzalo ÁLVAREZ CHILLIDA
y María Dolores ELIZALDE

[8] Proceso de distribución o redistribución de territorios susceptibles de ser repartidos como colonias por las distintas potencias imperiales.

I

MISIONES Y SOBERANÍA TERRITORIAL

LAS POLÍTICAS DE LA MISIÓN

CONTINUIDAD Y CAMBIO EN EL IMAGINARIO IMPERIAL PORTUGUÉS (1880-1930)

Miguel Bandeira Jerónimo y Hugo Gonçalves Dores
Center for Social Studies, University of Coimbra

En septiembre de 1887, al ser informado de la creación de la Junta General de las Misiones Ultramarinas en Portugal, el nuncio Vincenzo Vannutelli declaró que la escasez de clérigos en su composición probaba que, para las autoridades portuguesas, el «servicio misionero» no pasaba de ser «un ramo del Ministerio de Marina[1]». Para reforzar lo que escribiera en un informe titulado «Il Portogallo e la Missioni di Africa» (agosto de 1885) en el que describía de forma bastante crítica la realidad eclesiástica en las colonias portuguesas, Vannutelli rechazó el cambio de estrategia de las autoridades portuguesas en lo que se refería al expansionismo imperial de la época, marcada desde la década de 1860 por una doctrina de intransigente defensa de los supuestos derechos históricos de Portugal en el mundo ultramarino, tanto desde un punto de vista político como eclesiástico[2].

Tras las resoluciones políticas y territoriales de la Conferencia de Berlín, el Gobierno portugués procuró aclarar su posición al tiempo que afirmaba que las transformaciones establecidas en Berlín no podían afectar a la extensión del Patronato. Tras años reclamando la coincidencia entre los límites de los derechos de soberanía política imperial y las fronteras del Patronato en África, la argumentación se alteraba. A pesar de que el Acta General de la Conferencia, que consagraba la «libertad religiosa» en su artículo 6, parecía desacreditar la defensa de varias de las reivindicaciones político-religiosas relativas a la expansión del nuevo imperialismo, las autoridades portuguesas continuaban abogando por la legitimidad de la defensa de la jurisdicción eclesiástica más allá de sus territorios internacionalmente reconocidos. Preservar esta autoridad eclesiástica se había convertido ahora en una prioridad. En Roma, sin embargo, se ignoró tal argumentación, de igual manera que las reiteradas promesas portuguesas de reforzar y reorganizar el trabajo misionero en sus colonias. Según Vannutelli, para los portugueses la importancia de la

[1] ASV-ANL, Div. IV, Pos. III, Sez. 2.ª, Missione Africanae. Giunta delle Missioni, carta de Vincenzo Vannutelli a Mariano Rampolla, del 25 de septiembre de 1887; carta de Mariano Rampolla a Vincenzo Vannutelli, del 3 de octubre de 1887.

[2] Para un análisis sobre el período precedente, véase Bandeira Jerónimo, 2012.

Xavier Huetz de Lemps, Gonzalo Álvarez Chillida y María Dolores Elizalde (eds.),
Gobernar colonias, administrar almas, Collection de la Casa de Velázquez (169), Madrid, 2018, pp. 13-37.

acción misionera se reducía a la valoración de sus «resultados comerciales y políticos», pues se mostraba ineficaz a la hora de contrarrestar la actividad de los misioneros protestantes[3].

Con todo, las autoridades defendieron la vigencia de los derechos de la jurisdicción eclesiástica del Patronato, pese a los cambios que se produjeron como resultado de los acuerdos políticos sobre los territorios imperiales y coloniales. Como argumentaba el embajador portugués, João Marténs Ferrão, ante la Santa Sede, en enero de 1887, respecto a las regiones interiores no definidas en la convención de Berlín comprendidas entre Angola y Mozambique, Portugal mantenía su «imperio civil y con él el Patronato que en toda el África Portuguesa le es inherente», por vía del «histórico derecho de descubrimiento y de primera exploración», que estaba garantizado de forma legítima. El reconocimiento de la existencia y permanencia de esos derechos de patronazgo por parte de la Santa Sede era imperativo y esperable. Tal reconocimiento, además, produciría «buenos resultados para la dilatación de la fe católica», pues un imperio civil en expansión tendría positivas repercusiones en la difusión del catolicismo. Al mismo tiempo, la buena organización de la misión religiosa era la condición más importante para la estabilidad y el desenvolvimiento del «imperio civil», así como para la influencia y el poder colonial de Portugal, puesto que la misión católica en África era el «principal medio de civilizar a aquellas poblaciones». El «interés civil» y el «interés religioso» eran indisociables. Un acuerdo que regulase las relaciones entre ambas partes, en la línea del Concordato de 1886 sobre el Patronato Oriental, ofrecía ventajas por partida doble. El gran interés colonial y religioso del país tenía que ser reconocido, legitimado y preservado por la Santa Sede. Pero esto no sucedió. Las ambiciones portuguesas se consideraron «falsas y exageradas». Una reunión de la congregación mixta de cardenales de Propaganda Fide y de Asuntos Eclesiásticos Extraordinarios rechazó de entrada sus fundamentos y objetivos[4].

Como Vannutelli pudo constatar —y como quedó demostrado desde la cuestión del Patronato Oriental y reafirmado con la del Patronato en África— los asuntos eclesiásticos y misioneros eran, sobre todo, un problema básico de la política exterior, un asunto del Ministerio de Negocios Extranjeros. Apenas ocupaba al Ministerio de Marina y Ultramar, como explicó Vannutelli.

Este estudio de las políticas de misión revela la relación ambigua y dinámica desde un punto de vista histórico, movida por lealtades múltiples y doblemente instrumental, entre el imaginario y los proyectos políticos y religiosos portugueses asociados al nuevo imperialismo en África. Son tres los momentos de indagación de las políticas de misión elegidos, organizados

[3] ASV-ANL, Div. IV, Pos. III, Sez. 2.ª, Missione Africanae. Giunta delle Missioni, carta de Vincenzo Vannutelli a Luigi Jacobini, del 26 de febrero, 2 de agosto, 29 de septiembre y 26 de octubre de 1885; carta de Luigi Jacobini a Vincenzo Vannutelli, del 6 de marzo de 1885. Para un análisis de toda la cuestión, véase Bandeira Jerónimo, 2012, pp. 296 *sqq*.

[4] AHDMNE, Legação de Portugal em Roma (Santa Sé), caja 260, carta de João Marténs Ferrão a Luigi Jacobini, del 28 de enero de 1887; carta de João Marténs Ferrão a Henrique de Barros Gomes, del 21 de julio de 1887. APF-Acta, vol. 259, f.os 732-736; reunión de la comisión y notas (1893, 1894), y vols. 259 y 264, f.os 729-768 y 136-148.

de modo cronológico, que corresponden a los acontecimientos centrales que contribuyeron a las continuidades y los cambios en los referidos proyectos.

En un primer momento, exploramos la interacción entre la cuestión religiosa y los acontecimientos significativos del nuevo imperialismo, desde 1870 a 1890. En ellos, valoramos el impacto del vigoroso movimiento de revitalización misionero y de la «agitación clerical», tanto en el mundo católico como en el protestante, así como las consecuencias de la competición interimperial, marcada por la emergencia de nuevos actores, entre los que destacó Leopoldo II, en la estrategia para defender los derechos históricos portugueses. El estudio de la relación entre estos acontecimientos y los procesos históricos con la diplomacia imperial, política y eclesiástica, es uno de nuestros principales objetivos.

En un segundo momento, abordamos algunos de los principales desarrollos de estas cuestiones después de la resolución formal de las disputas interimperiales en el África subsahariana, con más precisión tras la Conferencia de Berlín (1884-1885) y el Ultimátum de 1890. La pretensión de alcanzar un *modus vivendi* político-diplomático entre Portugal y la Santa Sede tras 1890 constituye nuestra intención central. También se aborda el problema de la presencia de misioneros protestantes en el Imperio, siempre contestada por los portugueses debido a su pretendida vinculación con las amenazas a la soberanía imperial.

En un tercer y último momento, procuramos identificar las continuidades y los cambios que trajo el período republicano a las relaciones entre lo político y lo religioso en el contexto imperial, así como subrayar la dificultad que suponía aplicar un régimen de separación entre el Estado y la Iglesia en el espacio colonial, a causa de las obligaciones exteriores impuestas por las convenciones internacionales que protegían la acción misionera. La imposibilidad de llevar a ultramar los fundamentos ideológicos de la política religiosa republicana y la consideración de la «misión» como un elemento necesario para llevar a cabo el proyecto imperial es esencial para comprender las «ambigüedades» de la República en esta cuestión.

LOS REPARTOS DE ÁFRICA: PORTUGAL Y EL NUEVO IMPERIALISMO

Desde 1850, los esfuerzos diplomáticos portugueses se ocuparon de la imperiosa necesidad de reconocer los derechos políticos históricos a la soberanía formal en el Congo, entre los 8° y los 5° 12' de latitud sur. El éxito en la resolución de esta dimensión política de los derechos proclamados por los portugueses habría implicado también, en principio, el desenlace de las disputas religiosas con la Santa Sede en torno a las jurisdicciones eclesiásticas. Por la misma razón, que la Curia y Propaganda Fide reconocieran formalmente la soberanía eclesiástica y religiosa reclamada por los portugueses habría contribuido a obtener beneficios políticos en el juego imperial, al fortalecer la estrategia portuguesa. El tradicional ajuste de las jurisdicciones territoriales eclesiásticas a las fronteras políticas por parte de la Santa Sede hubiera permitido un desenlace positivo de

las disputas políticas en curso. A partir de 1865, las autoridades portuguesas desarrollaron una diplomacia eclesiástica colonial que buscaba garantizar la preservación de los derechos históricos religiosos que constituían el Patronato africano. En un contexto de intensa competición interimperial, tanto política como comercial, científica o religiosa, la cuestión eclesiástica y misionera colonial adquirió un papel fundamental dentro del proyecto imperial y formó parte de los derechos históricos proclamados centrales para afirmar y legitimar la pretendida soberanía sobre el Congo[5].

Los obstáculos que crearon las potencias coloniales europeas (sobre todo los británicos) para alcanzar ese objetivo por la vía estrictamente político-militar hicieron de la presencia misionera una opción atractiva, incluso para los sectores que se oponían de modo más o menos decidido al protagonismo clerical en la sociedad portuguesa. La presencia misionera podía y debía ser un poderoso instrumento de penetración territorial, influencia cultural y ventaja diplomática, tanto para propiciar el entendimiento y colaboración con los poderes locales y la definición de zonas de influencia como para ampliar el conjunto de recursos diplomáticos de los que dispondrían los portugueses en el contexto del nuevo imperialismo. De ese modo, la cuestión misionera era importante en la formulación y consolidación de los derechos históricos del Congo para ocupar un lugar central en la enunciación de las estrategias coloniales, en un contexto internacional marcado por las crecientes rivalidades interimperiales, tanto como instrumento de pacificación colonial como de negociación internacional con la Santa Sede y con otros Estados imperiales. En este proceso fue fundamental que se atribuyeran múltiples propósitos —diplomáticos, comerciales, científicos y políticos— a las acciones de los misioneros extranjeros en los territorios portugueses y en general[6].

Si la escasa presencia misionera en los territorios coloniales portugueses había contribuido a la decadencia imperial del país, su revitalización sería un instrumento eficaz para su regeneración. La promoción de la presencia misionera católica, nacional o subordinada a los intereses del Estado, el cual se quería que fuera de nuevo un Estado-Imperio, podía ser un elemento impulsor e incluso un garante de la colonización y del dominio colonial, así como un elemento decisivo en la estrategia diplomática lusa asociada a la geopolítica imperial. Tras años de abandono manifiesto, resultado de los conflictos entre el Estado y la Iglesia en el territorio metropolitano (que conllevaron la supresión de las órdenes religiosas), las autoridades portuguesas declararon su deseo de revitalizar la presencia religiosa en el Congo, debido sobre todo a la agitación misionera exterior y como respuesta al significado político y religioso que en apariencia esta implicaba. Se entendía que las maniobras de las congregaciones extranjeras apuntaban más allá de la transformación moral de las comunidades nativas. Su misión civilizadora trascendía los meros propósitos de evangelización y

[5] Bandeira Jerónimo, 2012 y 2014, pp. 77-94; Butombe, 1982.
[6] Bandeira Jerónimo, 2012, pp. 97-154; Pinto, 1972.

transformación sociocultural de las poblaciones africanas. Estaba relacionada con los motivos que presidían la formación más amplia y diversificada de las estrategias expansionistas de las potencias coloniales competidoras[7].

Los exiguos recursos financieros y político-militares, las condiciones políticas internas y externas, así como el escaso desarrollo de los proyectos para revitalizar la presencia religiosa, hacían de la formulación de un programa colonial consistente una aspiración difícil de alcanzar, tal como los planes expansionistas diseñados desde la década de 1850 habían revelado con claridad. La definición de una *política de misión*, es decir, la promoción instrumental de los eclesiásticos, sobre todo de los misioneros, en los indefinidos territorios del Imperio, se volvió una solución ventajosa en potencia a la hora de reforzar las ambiciones coloniales de algunos sectores de la sociedad portuguesa. Era, al menos, una solución útil para condicionar los intereses expansionistas de las otras fuerzas imperiales en la región, las cuales se manifestaban mediante acuerdos con los potentados locales o a través de movimientos misioneros o expediciones científicas[8]. La definición de una (geo)*política de misión* condicionó también el esclarecimiento de las relaciones entre el Estado y la Iglesia, marcadas por la oposición a las congregaciones religiosas, la nacionalización de los bienes eclesiásticos y la creciente subordinación política, económica y social de la Iglesia a los poderes seculares, procesos históricos que tuvieron un obvio impacto en la esfera colonial[9].

Los «derechos históricos», la «agitación clerical» y la competición interimperial

La gradual consolidación de un neocatolicismo vigoroso y la proyectada reinserción social de las órdenes religiosas fueron dos elementos importantes de las políticas fomentadas por Pío IX y por las autoridades romanas. La «agitación clerical», que predominaba en la Curia, tenía un fuerte alcance imperial, pues contribuía a la proyección global de la Iglesia, para la cual el expansionismo imperial, con el protagonismo de las potencias llamadas católicas, podía ser decisivo. En ese contexto, los intereses estratégicos imperiales de los portugueses parecían estar comprometidos. Se temían las consecuencias de la «agitación clerical» y, en general, preocupaban sus efectos en el mundo imperial. Las autoridades portuguesas tenían plena consciencia del impacto negativo que sus políticas regalistas y su constante crítica de las doctrinas papales, en especial, sobre los asuntos de los Patronatos Oriental y Africano, habían tenido en Roma. Junto con la cuestión política del Congo, el impacto colonial de la «agitación clerical» se volvió un asunto central en las preocupaciones

[7] El establecimiento de la misión de São Tiago en Lândana por parte del espiritano Charles Duparquet en 1873 constituyó un ejemplo que sirvió para sustentar este tipo de apreciación (Konka, 1962; Roeykens, 1951).

[8] Alexandre, 1998.

[9] Neto, 1998.

diplomáticas portuguesas. La constatación de que la estrategia misionera de León XIII reforzaba en Roma estas tendencias de reorganización y de activismo institucional, hizo que la definición de una política de misión se transformase en una condición para definir el propio proyecto imperial[10].

Pero la «agitación clerical» y el activismo institucional en Roma no fueron problemas aislados. Otro tipo de conflicto captó la atención, y la preocupación, de las autoridades portuguesas. En 1876, la creación de la Asociación Internacional Africana con ocasión de la Conferencia Geográfica de Bruselas, dio lugar a serios interrogantes. De hecho, el descubrimiento de la naturaleza internacional y del impacto «político y religioso» del proyecto liderado por Leopoldo II hicieron que el conde de Tomar, ministro portugués en Bruselas, iniciase una vigilancia constante sobre sus propósitos y sus potenciales consecuencias en los planos imperial y colonial. La decisión de Leopoldo II de no invitar a ningún representante portugués a la conferencia aumentó la preocupación de las autoridades portuguesas, lo que llevó a la Sociedad de Geografía de Lisboa (SGL) a protestar por ello. Como bien observó el ministro inglés en Lisboa, Robert Morier, la actitud de Leopoldo II provocó una «sensación dolorosa» en Portugal que acentuó el interés colectivo sobre las cuestiones imperiales y coloniales, cada vez más asociadas a la identidad nacional y al prestigio internacional. Al mismo tiempo, las noticias que provenían de Roma sobre los movimientos y los proyectos del arzobispo de Argel, Charles-Martial-Allemand Lavigerie, acentuaron el clima general de inquietud que presidía las reflexiones diplomáticas y las formulaciones imperiales portuguesas[11]. Había que asumir la creciente internacionalización de las cuestiones coloniales, tanto desde el punto de vista político como desde el eclesiástico y misionero. Ya esbozada en las décadas anteriores, la argumentación que justificaba las soberanías política y eclesiástica sobre los territorios africanos, así como su inextricable interrelación, se priorizó y elevó a doctrina diplomática. La combinación de una diplomacia eclesiástica y otra política se convirtió, de forma gradual, en la piedra angular de las intervenciones portuguesas en los foros internacionales, siempre acompañada de esfuerzos para publicitar el pasado y el presente del Imperio y de la confrontación entusiasta con los actos putativos de expoliación de esos derechos, procedentes de Roma, París, Londres o Bruselas[12].

[10] AHDMNE, Legação de Portugal em Roma (Santa Sé), caja 257, carta del conde de Tomar al duque de Ávila y Bolama, confidencial, del 9 de abril, 23 de mayo y 15 de junio de 1877. Para el programa misionero de León XIII, véase Prudhomme, 1994.

[11] Más información sobre Lavigerie, en Renault, 1994.

[12] AHDMNE, Legação de Portugal em Bruxelas, caja 8, cartas del conde de Tomar a João de Andrade Corvo, del 31 de julio, 7, 11 y 20 de septiembre de 1876; cartas de Fernando de Azevedo a João de Andrade Corvo, del 7 y 15 de noviembre y 7 de diciembre de 1876; Acta de la Sessâo, em 28 de outubro del 1876, *Boletim da SGL*, n.º 1, dezembro de 1876, pp. 54-56. Sobre Leopoldo II y los portugueses, véase Roeykens, 1957, pp. 15-38; 1955, pp. 113 y 124; 1956, pp. 98-99 y 142. TNA, Portuguese Possessions in West Coast of Africa, 1855-1881, FO/63/1117, carta de Robert Morier a lord Derby, del 26 de febrero de 1877. Véase también Bandeira Jerónimo, 2012, pp. 155-208.

Los informes firmados por la Comisión de las Misiones Ultramarinas (CMU) de la SGL y por el Ministerio de Marina y Ultramar en 1880 son dos ejemplos destacados en este proceso de reacción a la creciente competición misionera, científica, comercial y política de naturaleza imperial y colonial. Las diversas agitaciones podrían acarrear otras tantas expoliaciones. Era preciso diseñar nuevas políticas imperiales y coloniales en las que la dimensión eclesiástica y misionera fuera central y por fuerza estuviera relacionada con los proyectos políticos y económicos. No obstante, para que su papel fuese eficaz era imprescindible llevar a cabo varios cambios, sobre todo en lo referido a la formación de recursos humanos. Se necesitaba otro tipo de personal eclesiástico y misionero, con aptitudes más ajustadas a las exigencias del momento y a los requisitos políticos implicados. Como se leía en el primer informe:

> Nuestro misionero, en la mejor de las hipótesis, sólo puede ser un padre, pero solamente un padre […] él bautiza y acredita haber convertido, [pero nunca ha cogido] un barómetro, un compás, una espingarda.

Su falta de preparación para dar réplica a las demandas de la civilización moderna y su incapacidad para responder a las exigencias del comercio y de la industria, de la ciencia y del progreso, y, algo decisivo, de los aspectos políticos en juego, eran evidentes. Era preciso «crear un misionero pues, en verdad, no tenemos ninguno». Formar un misionero «moderno» era fundamental. Además de un instrumento para la propagación de la fe, las misiones religiosas eran «más que un medio político, un medio más económico para la realización de nuestro intento civilizador» para la consolidación del dominio en África. Sin las misiones sería imposible «preservar» el Imperio y sin un misionero nuevo, todo el proyecto imperial quedaba comprometido[13].

Para el Gobierno portugués, el papel del eclesiástico y del misionero abarcaba varios objetivos, entre los que los políticos y los económicos resultaban decisivos. La promoción del respeto al derecho de propiedad y la inculcación del hábito de trabajo entre las comunidades nativas debían unirse a las obligaciones de adoctrinamiento religioso y de diplomacia local. Pero el orden de prioridades era claro. La entrada en el «gremio de la civilización» se produciría a través del trabajo, sobre todo del forzado, no del adoctrinamiento y la conversión religiosos. Las misiones serían auxiliares de los objetivos más prácticos, políticos y económicos. Como es lógico, estos discursos coexistían con otros que procuraban destacar la importancia de los eclesiásticos en las cuestiones imperiales para transformar las relaciones entre el Estado y

[13] Véase Cordeiro, 1978, pp. 109-159 («Primeiro Relatório Apresentado à Comissão de Missões do Ultramar» y «Segundo Relatório Apresentado à Comissão de Missões do Ultramar»); Actas de las sesiones de la SGL, de 11 de marzo de 1878, *Boletim da SGL*, n.º 4, dezembro de 1878, pp. 295-305, y de 2 de abril de 1880, *Boletim da SGL*, 2.ª Série, 1880-1881, pp. 196-203; Queriol, 1880.

la Iglesia en el contexto metropolitano, además de que procuraban evitar la exportación al Imperio de los principios regalistas y anticipar la famosa declaración de Léon Gambetta de que el «anticlericalismo no [era] un artículo de exportación». Según Fernando Pedroso, miembro de la Comisión Africana de la SGL, el «África ecuatorial» podía convertirse en «otro Brasil» pero sólo si «la espada fuese precedida de la cruz[14]», sobre todo si esta la alzaban las congregaciones religiosas. Fuera como fuese, al margen de los usos y sentidos que se le dieron a las relaciones entre la política y la religión, el núcleo de la cuestión eclesiástica/misionera en la formulación del proyecto imperial quedó bien asentada[15].

Ese núcleo ganó consistencia con la identificación y el uso instrumental, político y religioso, de la «amenaza» protestante en el contexto colonial[16]. De hecho, la llegada a Angola de dos misiones protestantes —la Livingstone Inland Mission o Congo Inland Mission (LIM) y la Baptist Missionary Society (BMS)— en 1878, contribuyó a que el referido núcleo llegase a ser casi incuestionable. Este acontecimiento, descrito por el gobernador general de Angola, Caetano Albuquerque, como resultado de un «diabólico plan» diseñado por las autoridades británicas, hizo hincapié en lo urgente que era revitalizar la presencia misionera en los territorios del Congo reclamados por Portugal y lo urgente que era también renovar la política de misión, así como el refuerzo de su articulación con los objetivos políticos y económicos del proyecto imperial. Dado el predominio de su significado político sobre el religioso en sentido estricto (como si constituyera un preludio para una ocupación militar británica), la «amenaza» protestante constituía una razón creciente para legitimar nuevas estrategias políticas y eclesiásticas. Como declaraba Vasco Guedes de Carvalho e Menezes, sucesor de Albuquerque, la BMS buscaba promover las «ideas religiosas, políticas y comerciales» inglesas. Tal como sucedió con las maniobras de Henry Morton Stanley (y las de Leopoldo II), su presencia debía ser vigilada de cerca. La estrecha colaboración entre el «comerciante y el padre», que Carvalho e Menezes entendían que era la piedra angular de la estrategia británica, debía ser contrarrestada. Mas debía ser, a su vez, reproducida y promovida sobre todo por los portugueses. El comerciante y el padre debían constituir un instrumento para colonizar y resistir a las diversas expoliaciones en curso. El control del comercio con el interior y la conducción de sus rutas hacia los puertos controlados del norte de Angola eran fundamentales; la consolidación de las zonas de influencia política era una prioridad. La presencia misionera, liderada por el nuevo misionero, era un condicionante para poder alcanzar estos objetivos. El misionero «moderno» sería el obstáculo por excelencia que

[14] El «África equatorial» podía convertirse en «outro Brasil» mas sólo si «a espada fosse precedida da cruz».

[15] Actas de las sesiones de 21 y 24 de abril de 1880 y de 12 de mayo de 1880, Actas das Sessôes da SGL, vol. 3, 1880-1881, pp. 19-21 y 51; Bandeira Jerónimo, 2010, pp. 75-96; Ageron, 1972, pp. 196-197.

[16] Bandeira Jerónimo, 2012, pp. 202-228.

oponer a las diversas «amenazas», políticas y religiosas, que se cernían sobre las aspiraciones y proyectos imperiales del país. La misión de inspección de agosto de 1879 procuraba precisamente asegurar, a la par, la soberanía política y la eclesiástica portuguesa en Cabinda y en el Zaire, además de informar a los régulos de su indisociabilidad. Dos años más tarde, otra misión confirmaba la nueva política de misión[17].

La «única tabla de salvación»: la tarea política de la misión

Reforzada por la llegada del American Board of Commissioners for Foreign Missions (ABCFM) en 1880, la agitación en el mundo protestante hizo que los portugueses planeasen una misión «permanente» con residencia en San Salvador del Congo, con un misionero de la nueva generación, el conocido António Barroso, que debía convertirse en el instrumento diplomático de los portugueses en la región, fuente simultánea de influencia política y eclesiástica[18]. El objetivo era mostrar, en la práctica, los derechos históricos, a la par que la falta de fundamento de las acusaciones de promoción del esclavismo que continuaban dirigiéndose a la presencia portuguesa en la zona[19]. La urgencia de la misión se debía a la llegada de «nuevos misioneros-exploradores protestantes», cuyos objetivos eran «la evangelización protestante y algo más», como declaró el obispo de Angola y Congo, José Sebastião de Almeida Neto. Algo que corroboró Carlos Candido dos Reis, comandante de la corbeta *Duque da Terceira* que acompañó a la misión permanente, para quien las misiones protestantes hacían «todo menos misionar; son viajantes infatigables, exploradores, geógrafos, todo cuanto quisieren menos misioneros». La misión «permanente» en el Congo debía ser exactamente lo mismo. La influencia extranjera —tanto política como religiosa— debía minimizarse, pero su ejemplo debía reproducirse[20].

En un contexto de agitada competición interimperial, tanto de carácter político como religioso, el recurso al elemento eclesiástico y misionero era imprescindible, sobre todo dentro de una estrategia de hechos consumados que tenía como principal objetivo mostrar la existencia, *de facto* y no

[17] AHU, Angola, 1.ª Secção, Pasta 1, carta de Caetano Albuquerque a Tomás Ferreira, confidencial, del 17 de abril de 1878; carta de Vasco Guedes de Carvalho e Menezes a Anselmo Braancamp (MMU interino), del 25 de agosto de 1879; AHDMNE, MMU, caja 886, carta de Francisco Costa e Silva al secretario general del Ministério dos Negócios Extrangeiros, del 19 de junio de 1878. Véase también Bandeira Jerónimo, 2012, pp. 215-227.

[18] Sobre la ABCFM, véase Soremekun, 1965, Burlingham, inédita. Sobre António Barroso, véase Brásio, 1961.

[19] Sobre el problema de la esclavitud, véase Duffy, 1967.

[20] AHU, Angola, 1.º Departamento, Pasta 1, carta de José Sebastião de Almeida Neto a António Eleutério Dantas, del 11 de noviembre de 1880; carta de António Eleutério Dantas a António Barroso, confidencial, del 19 de enero de 1881; AHU, Angola, 1.ª Secção, Pasta 1, carta de Carlos Candido dos Reis a Barreto Mena, del 28 de febrero de 1881; carta de Carlos Candido dos Reis a gobernador António Eleutério Dantas, del 2 de marzo de 1881.

meramente *de iure*, de los derechos históricos. Las pruebas del ejercicio de influencia local y de soberanía informal eran muy valiosas en el contexto histórico de la década de 1880, en especial de cara a las negociaciones en curso con Gran Bretaña y también con la Santa Sede. Mostrar la presencia misionera era mostrar una presencia política, pero también civilizadora, marcada por compromisos humanitarios (de supresión del tráfico de esclavos y de la esclavitud) y de progreso. Mostrar la presencia política sería, de igual manera, exponer unas condiciones para evangelizar que podrían ser instrumentalizadas en los corredores de la Curia. La misión de Barroso cumplió estos propósitos[21].

En marzo de 1883, el gobernador general de Angola, Francisco Ferreira do Amaral, celebraba la «conquista moral» que la diplomacia de Barroso, fruto de una «política más abierta» de las autoridades, había logrado en un territorio bajo disputa política, moral y económica. En junio, Pedro V se declaró «fiel vasallo» de la Corona portuguesa, por lo que requirió una «fuerza militar permanente» en la región. En consecuencia, el gobernador señaló a Barroso como la «única tabla de salvación» de la estrategia portuguesa para obtener y conservar la influencia política, económica y religiosa en el norte de Angola. Desde un punto de vista político, la «conquista moral» de Barroso representaba la demostración *de facto* de los derechos históricos reclamados. Desde el punto de vista eclesiástico, demostraba *in acto* la capacidad de evangelizar de los portugueses y reforzaba su posición en relación al problema de las jurisdicciones eclesiásticas en África. Barroso había comprendido «la alianza de su misión evangélica con las conveniencias de su misión política» y le había dado un uso eficaz. Con él era posible enfrentarse a la «guerra a nuestro dominio en el norte que se mueve en todas las instancias», «no sólo de Stanley, Brazza, los comerciantes holandeses y británicos […], sino también de los gabinetes de la Curia Romana». Barroso debía ser un modelo, cuya «conquista moral» reforzaba los argumentos de todos los que pugnaban por una cierta *política de misión*, asentada en el uso instrumental de las fuerzas eclesiásticas y misioneras, convertidas en instrumentos de expansión y consolidación territorial del proyecto imperial. El ajuste de la «jurisdicción administrativa» (la reclamada, pues no estaba reconocida) con los «límites de nuestra jurisdicción eclesiástica» era el principal objetivo. El ejemplo de Barroso mostraba el modo de alcanzarlo o, al menos, de facilitarlo[22].

[21] Bandeira Jerónimo, 2014. Para la dimensión anglo-portuguesa, véase, entre otros, Pinto, 1972, pp. 124-134; Bandeira Jerónimo, 2012, pp. 239 *sqq*.

[22] AHU, Angola, 1.ª Secção, Pasta 3, carta de Francisco Ferreira do Amaral a José Maria Barbosa du Bocage (MMU), del 9 de marzo de 1883 y carta de Pedro V a Francisco Ferreira do Amaral, del 30 de enero de 1883. Cartas de Pedro V a Francisco Ferreira do Amaral, del 8 de mayo y del 3 de junio de 1883, carta de Barroso a Alberto d'Eça de Queirós, secretario del gobernador de Angola, del 4 de junio de 1883 y notas de Francisco Ferreira do Amaral, del 5 al 9 de junio de 1883 (Brásio, 1961, pp. 410-411 y 413-417). AHU, Angola, 1.ª Secção, Pastas 2 y 4, *Relatório* de Francisco Ferreira do Amaral, y carta de Francisco Ferreira do Amaral a Manuel Pinheiro Chagas, del 11 de febrero de 1884.

Un último esfuerzo de conciliación

El modelo de la misión permanente de Barroso se invocó en la secuencia de acontecimientos que apuntaban a la creación, en estudio o ya decretada, de dos vicariatos apostólicos en el Congo por la Propaganda Fide, según los planes de Lavigerie. Era imperioso promocionar misiones debidamente organizadas, esenciales para civilizar a los indígenas y mantener los territorios del África oriental y occidental. La estrategia para conciliar los intereses coloniales, los derechos portugueses y la religión, tenían que mantenerse, a pesar de que las noticias provenientes de Roma se interpretaran como nuevas dificultades que era fundamental superar. A pesar de la respuesta negativa de Propaganda Fide, que sólo confirmó la misión en el Congo meridional, aunque estaba situada más allá de los límites de la diócesis de Angola y Congo, la CMU de la SGL preparó un memorándum sobre la situación, *Droits de Patronage du Portugal en Afrique*, de 11 de abril de 1881, escrito por Júlio de Vilhena, ministro de Marina y Ultramar, que buscaba justificar y probar el derecho de la Corona portuguesa a su soberanía y dominio en el territorio que constituye la diócesis de Angola y Congo, y servir de ejemplo para combatir los «perjuicios graves» que causaría Propaganda Fide al Patronato portugués si prosiguiese su plan: los *centri di missione* proyectados violaban de forma manifiesta los «derechos soberanos y el Patronato de la Corona portuguesa en África», como aseveró Tomar a Luigi Jacobini, secretario de Estado de la Santa Sede. Un segundo memorándum, de 1 de marzo de 1883, intentaba intensificar la presión diplomática sobre la Curia. De forma paralela, los portugueses iniciaron otras iniciativas más: prolongaron las negociaciones con Inglaterra; iniciaron otras con los espiritanos, de cara a la creación de una entente que bloquease los planes hegemónicos de Lavigerie; firmaron acuerdos políticos con los régulos nativos para legitimar una presencia efectiva; y, establecieron nuevas misiones en Cacongo y Massabe para mostrar sus esfuerzos en la evangelización[23].

Pero la respuesta de la Santa Sede al memorándum de 1881, datada el 26 de enero de 1882, no contenía lo que las autoridades portuguesas pretendían: el reconocimiento de la doctrina de los derechos históricos y su fundamentación, que combinaba motivos políticos y religiosos. Con todo, la respuesta sólo se extendía sobre las cuestiones eclesiásticas e ignoraba las potenciales repercusiones políticas, administrativas y territoriales que el proceso podría conllevar. La postura de Roma era perjudicial para la «justicia y la verdad histórica» y para la «jurisprudencia secular». Era más una expoliación de los derechos del

[23] AHDMNE, MMU, caja 886, carta del vizconde de São Januário a Anselmo Braancamp, del 29 de enero de 1881. AHDMNE, Concordata, carta del conde de Tomar a Anselmo Braancamp y nota de la legación de Roma, del 19 de febrero de 1881; AHDMNE, Concordata, Comissâo das Missôes Ultramarinas da SGL al MMU, del 17 de abril de 1881. Véase Cordeiro, 1978, pp. 204-221 (*Droits de Patronage* [1881] y *Direitos de Padroado de Portugal en África* [1883]). APF-SRC, Angola-Congo, vol. 8, f^os^ 711-712, carta del conde de Tomar a Luigi Jacobini, del 10 de mayo de 1881. Véase también Bandeira Jerónimo, 2012, pp. 271 *sqq*.

Patronato, todavía más difícil de comprender ante los esfuerzos de ocupación y evangelización que se estaban realizando, de los que la misión de Barroso daba prueba inequívoca. Pero el carácter perjudicial de la respuesta romana no se circunscribía sólo a la dimensión religiosa. Como sucediera con ocasión de la renovación de la Prefectura Apostólica del Congo (1865), la valoración de las nuevas circunscripciones eclesiásticas de la década de 1880 resultaba, en buena medida, de la apreciación de sus consecuencias políticas. La dimensión religiosa era importante en la medida en que podía servir para perjudicar o favorecer la estrategia diplomática que guiaba las negociaciones con las otras potencias imperiales, sobre todo con Francia y Gran Bretaña. La cuestión central era si la nueva expoliación violaba o no los derechos históricos seculares, un «hecho positivo e incontestado», como se declaraba en otro memorándum, *Question du Zaire. Droits du Portugal*, obra de la SGL. La respuesta era positiva. Como escribió Ferreira do Amaral, el asunto tenía una «gran transcendencia política» y era «del mayor alcance en el problema de nuestra ocupación de los territorios entre 5° 12' y 8° L. S.», o sea, que la resolución del aspecto religioso tendría «la mayor influencia en el establecimiento efectivo de nuestra autoridad»[24]. Conformes a las palabras del gobernador, el representante portugués en Roma y el obispo de Angola y Congo (que se desplazó hasta Italia) intensificaron la presión sobre la Santa Sede, con el propósito de argumentar que las transformaciones en la geopolítica imperial no podían tener ningún impacto en la cuestión de los derechos eclesiásticos, como vimos al principio. La estrategia de presión fracasó, la Santa Sede no cedió en su postura de preservar el *statu quo*, y más en un contexto de intensa competición interimperial marcado, entre otros hechos, por la Conferencia de Berlín sobre el África occidental (1884-1885)[25].

LAS MISIONES DE LA DIPLOMACIA: EN BUSCA DE UN *MODUS VIVENDI*

Una de las novedades que trajo la Conferencia de Berlín al panorama imperial fue la confirmación de la misión como un elemento esencial de la expansión europea, al establecer en su artículo 6 el principio de la libertad misionera y la tolerancia religiosa para todos los misioneros que trabajaran en África,

[24] El asunto tenía una «grande transcendência política» y era «do maior alcance no problema da nossa ocupação dos territórios entre 5° 12' e 8° L. S.», o sea, que la resolución del aspecto religioso tendría ciertamente «a maior influência no estabelecimento efectivo da nossa autoridade».

[25] *Droits de Patronage* (Cordeiro, 1978, pp. 19-54); AHDMNE, MMU, caja 886, carta de Francisco Ferreira do Amaral a Manuel Pinheiro Chagas, del 28 de junio y 29 de septiembre de 1884, y carta de Manuel Pinheiro Chagas al conde de Castro, del 13 de noviembre de 1884. APF-SRC, Angola-Congo, 8, f^{os} 820-821v, carta del conde de Tomar a Luigi Jacobini, del 27 de octubre de 1884. AHDMNE, Legação de Portugal en Roma (Santa Sé), caja 259, carta de João de Andrade Corvo a Antonio de Serpa Pimentel, del 17 de junio de 1883. Sobre la reunión de la Comisión Africana en 1892, véase *Missões de Angola*, pp. 3-4. Bandeira Jerónimo, 2012, pp. 286-301.

al margen de su nacionalidad o confesión religiosa. Berlín promovía la idea de la misión como instrumento de penetración territorial e influencia cultural, a la vez que agravaba las rivalidades interimperiales europeas, pues daba a cada misionero un arma legal para garantizar la continuidad de su trabajo, y también el derecho de apelar a sus Gobiernos para que intervinieran por medios diplomáticos en caso de que los preceptos del Acta General de Berlín no se respetaran. Antes de la firma de este documento, este tipo de apelaciones ya había tenido lugar; la novedad era que ahora las potencias quedaban comprometidas con un texto de Derecho internacional. La misión adquiría una flamante preponderancia en el nuevo imperialismo, reforzada por el Acta General de la Conferencia de Bruselas (1890), que renovó parte de lo dispuesto en Berlín. La construcción de la *política de misión* habría de tener en cuenta la legalidad internacional que estas convenciones le imponían.

Para Portugal, Berlín implicaba varias consecuencias: la aceptación del Estado Independiente del Congo impedía proseguir con la defensa de sus derechos históricos en esa región; la libertad religiosa abría los territorios portugueses a todos los misioneros, con las amenazas que ello representaba y esa libertad era contraria a los principios constitucionales y a los privilegios del Patronato. Pero la imposibilidad de Portugal de hacer valer esos derechos en el Congo, no le impidió desarrollar un nuevo proyecto imperial, que consolidaría una parte significativa de los mismos. Fue en ese contexto en el que emergió el plan del Mapa Rosado [en portugués, *Mapa cor-de-rosa*], que unía Angola con Mozambique. En paralelo, los portugueses procuraron promover la constitución de un espacio religioso unificado bajo la autoridad episcopal inserta en el sistema del Patronato. Así, no es de extrañar que ese plan político tuviese su correspondiente religioso: un Mapa Rosado del Patronato Portugués en África. Cuando se iniciaron las negociaciones para establecer un Concordato que instaurase un *modus vivendi* para África, el cual permitiese a Portugal la *política de misión* que pretendía, Roma le recordó que el Patronato y la libertad religiosa no eran compatibles. El sueño rosado de un África Meridional Portuguesa, que conciliaba intereses políticos y eclesiásticos, estaba destinado a desvanecerse, incluso antes de nacer[26].

Un Mapa Rosado para el Imperio y para el Patronato

A finales de 1889, una congregación mixta de cardenales (que incluía al prefecto de Propaganda Fide y al secretario de Estado) se reunió en Roma para discutir la propuesta de reorganizar el Patronato portugués en África. La idea era establecer un cuadro de circunscripciones religiosas que cubriesen los territorios reclamados por Portugal, desde Angola a Mozambique, y que abarcara el área entre ambos. Pero la Curia no estaba interesada en delegar en el país el control del proceso misionero, sobre todo por su incapacidad

[26] Gonçalves Dores, inédita.

para responder a las crecientes exigencias humanas y financieras de la acción misionera, también debido a la legislación anticongregacionista y a la abierta hostilidad hacia la Iglesia (aunque más moderada respecto de las misiones) que Roma percibía en Portugal.

Lisboa quería que se garantizara su autoridad religiosa sobre las áreas en litigio, para lo que era indispensable que la Santa Sede reconociese definitivamente las prerrogativas del Patronato sobre el África meridional. Este plan tenía que superar la habitual resistencia de Propaganda Fide a los derechos históricos lusos y a la insistencia de que se instituyera una acción misionera portuguesa o, al menos, la idea predominante de una red eclesiástica bajo la jurisdicción de prelados nacionales. Para Propaganda Fide, los presupuestos de las exigencias portuguesas presentaban dos inconvenientes principales: el fin de las circunscripciones de Propaganda Fide defendido por Lisboa para los nuevos Concordatos y la entrega del trabajo misionero a la supervisión portuguesa. Su oposición no se basaba en una actitud antiportuguesa de lucha por el poder (fuese del tipo que fuese), sino en la evidente dificultad del Gobierno luso para aplicar una efectiva *política de misión,* que promoviese el catolicismo y compitiese con el protestantismo misionero. Además de eso, la acción misionera católica se asentaba, sobre todo, en el trabajo de sus congregaciones religiosas que, por ley, tenían prohibido instalarse en Portugal y en sus dominios. A pesar de las llamadas a la legalización de las congregaciones, procedentes de diferentes sectores de la sociedad (como los medios ligados a los intereses coloniales), que argumentaban con el ejemplo de la República francesa y su afirmación de que «el anticlericalismo no es un artículo de exportación», los sucesivos Gobiernos fueron incapaces de superar esa postura anticongregacionista[27].

Pero si las necesidades imperiales cuestionaban la legislación nacional, Roma pretendía más que simples promesas. Sin garantías de un cambio claro en la política portuguesa no había condiciones para firmar un Concordato. La Santa Sede esperaba usar el acuerdo sobre las misiones en África para conseguir alterar la legislación portuguesa sobre las congregaciones religiosas. Al no reconocerse la importancia y centralidad del problema congregacionista se redujo muchísimo la percepción de los debates sobre el Patronato, el Concordato y las relaciones Estado-Iglesia en el Imperio y en la metrópoli[28].

En enero de 1890, el Ultimátum británico vino a complicar la ya frágil argumentación portuguesa sobre sus derechos de patronazgo. El Ultimátum fue, en parte, resultado de la presión de los misioneros escoceses de Livingstonia y Blantyre, junto al lago Niassa, ante el Gobierno de Londres, quienes recelaban de la posibilidad de que la región quedara bajo la influencia portuguesa, y más tras la noticia del acuerdo entre el cardenal Lavigerie y Portugal para establecer

[27] A pesar del discurso político y de la propia legislación, la acción religiosa en Angola estaba casi en exclusiva en manos de los espiritanos, mientras que en Mozambique los responsables coloniales invitaron a instalarse primero a los jesuitas y después a los franciscanos.

[28] Prudhomme, 2014, pp. 17-36.

las misiones de los padres blancos en el valle del Shire, cerca del lago Niassa, demasiado próximas a los territorios donde ellos estaban[29]. Para garantizarse una prueba de su presencia en el territorio entre Angola y Mozambique, las autoridades portuguesas procuraron granjearse el apoyo del influyente Lavigerie para su causa, en una estrategia que, en apariencia, contradecía la defensa de una evangelización llevada a cabo por los portugueses, y que revela las convergencias y ambigüedades de la cuestión misionera en el Imperio colonial. Según el acuerdo, Portugal permitía que los padres blancos se instalaran en el Shire y les garantizaba determinados beneficios materiales y financieros, a cambio de contar con la decisiva intervención del cardenal ante la Curia romana. El objetivo que se buscaba con las misiones de Lavigerie en el Niassa no era muy diferente del de la misión de Barroso ante el rey del Congo. El antiguo «enemigo» Lavigerie era ahora un oportuno «aliado».

Ante este acuerdo, las misiones de la Iglesia de Escocia procuraron obstaculizar la inminente llegada de los misioneros católicos y apelaron a la intervención del Gobierno británico. El *lobby* misionero escocés consiguió organizar una campaña antiportuguesa, en la que contaban con el apoyo de las altas esferas de las Iglesias presbiteriana y anglicana, de los medios comerciales de Glasgow y de ciertos círculos políticos británicos. En junio de 1891, los británicos y los portugueses firmaron el Tratado Luso-Británico que puso fin a la crisis iniciada con el Ultimátum y estableció, en líneas generales, las fronteras entre las colonias de ambos países. Además de esa configuración geográfica, el Tratado impuso a Portugal un nuevo documento que proclamaba la libertad misionera dentro de su Imperio. Su artículo 10, en la senda del Acta de Berlín, garantizaba a todas las misiones británicas de Mozambique la libertad para continuar su trabajo.

El Tratado de 1891 abortaba el plan imperial de extenderse desde Angola de costa a costa, y sin el dominio político en aquellas regiones, era difícil que Portugal consiguiera de la Santa Sede el reconocimiento de sus derechos de Patronato, pues ello cuestionaba un principio que la política misionera de León XIII comenzaba a considerar indispensable: la coincidencia entre jurisdicción política y jurisdicción eclesiástica. Por consiguiente, el Ultimátum, con sus dimensiones políticas y religiosas, implicó tanto el fin del Mapa Rosado político como del Mapa Rosado del Patronato.

Para las autoridades portuguesas, la intervención de los misioneros escoceses renovaba las desconfianzas ante la acción de los baptistas y de los espiritanos en la cuestión del Congo, además de que arraigaba una obsesión casi patológica sobre la presencia misionera extranjera y, muy en particular, sobre la del misionero protestante. A este se le consideraba un enemigo declarado del proyecto imperial portugués que podía intervenir ante sus Gobiernos nacionales, o desde la perspectiva religiosa, como un opositor a la religión del Estado y de la nación. Así, el misionero protestante constituía un modelo ideal de chivo

[29] McCracken, 2000, pp. 197-205; Renault, 1994, p. 416; 1971, p. 166; Linden, 1974, pp. 14-18; Gonçalves Dores, inédita, pp. 68-86.

expiatorio para explicar los motivos de cualquier tipo de oposición a Portugal y su autoridad colonial. En el imaginario imperial portugués, el misionero protestante era siempre un «agente al servicio del extranjero[30]».

Patronato y Santa Sede: establecer un *modus vivendi* concordatario

Pese a las expoliaciones de 1890-1891, las autoridades portuguesas persistieron en defender un espacio religioso dentro del sistema del Patronato que incluyese el territorio bajo su administración (real o nominal), ahora restringido a Angola y Mozambique. Pero la Santa Sede se mostró irreductible ante las pretensiones portuguesas. La inclusión de una cláusula de tolerancia religiosa en el Tratado Luso-Británico (artículo 10), que definía un régimen de libertad misionera para los nacionales de las dos potencias en sus territorios ultramarinos, reforzó la postura de Roma. La debilidad de la presencia misionera portuguesa y el amplio conjunto de organizaciones misioneras protestantes británicas mostraban con claridad quién iba a ser el beneficiario de esta cláusula, en contradicción con los presupuestos del régimen del Patronato y sus obligaciones. La idea de delegar en los portugueses la actividad misionera, sobre todo en una coyuntura de una competitividad altísima, era poco plausible para la Santa Sede, pues en un contexto de libertad religiosa —como el establecido en las Actas de Berlín y de Bruselas y en el Tratado de 1891—, los territorios portugueses, en los que la presencia de las misiones católicas estaba sujeta al escrutinio del poder político, podrían ser terreno fértil para la propagación del protestantismo. Para Propaganda Fide, la exigencia portuguesa de acabar con las prefecturas apostólicas equivalía al fin de la capacidad de la competencia católica ante la acción misionera protestante. El pasado y el presente de la política misionera portuguesa, más allá de las declaraciones de intenciones, eran argumentos suficientes para las reservas de Propaganda Fide. Ni siquiera la Secretaría de Estado, que a veces abogaba por una postura más conciliatoria, debido a su preocupación por las cuestiones metropolitanas de la Iglesia portuguesa, tenía muchos motivos para rebatir los argumentos de Propaganda Fide. En las reuniones de la congregación mixta, la postura de esta era clara a la hora de buscar una solución de consenso: se reorganizaría la actual estructura eclesiástica en el África portuguesa (se crearían nuevas diócesis), pero no se extenderían los límites del Patronato a costa de la jurisdicción de Propaganda Fide. Después del fracaso de la congregación en 1889, las nuevas reuniones que se celebraron en 1894 y 1897 tuvieron el mismo veredicto para Portugal: los privilegios del Patronato exigían deberes al Patrono. Roma insistía en que la política portuguesa debía cambiar en lo relativo a las congregaciones y pedía garantías

[30] Id., inédita, pp. 138 *sqq*.

del apoyo a la formación y la promoción del trabajo misionero católico[31]. La necesidad de concluir un concordato que estableciese un *modus vivendi* se revelaba difícil de satisfacer[32].

Desde Lisboa se intentaba dar una respuesta afirmativa a las réplicas romanas, pero la cuestión tropezaba siempre con el problema congregacionista. Portugal ya contaba con los regulares y alegaba que legalizar las congregaciones tendría más efectos negativos que positivos, a causa del ataque que sufrían procedente de los sectores de la sociedad portuguesa que se oponían a su presencia en territorio luso. La continuidad del *statu quo*, por el cual la congregación era tolerada pero sin ser legal, era preferible a una alteración que comprometiese la política de misión, que no podía prescindir de los misioneros regulares. Asentado este punto, Portugal entendía que se podría llegar a un acuerdo para un Concordato, pero Roma no aceptaba negociar sin que se atendieran sus exigencias. Fue un *fait divers* colonial el que cuestionó la inflexibilidad pontificia y obligó a Roma a aceptar un *modus vivendi* que favorecía más las pretensiones del Patronato que las de la Curia, cuando las autoridades portuguesas rechazaron reconocer los efectos civiles de los actos practicados por los espiritanos en el Congo, lo que además puso en riesgo la continuidad de sus actividades misioneras. De inmediato, los espiritanos procuraron que Roma y Lisboa alcanzaran un consenso para superar la difícil situación en la que se encontrarían sus misiones en el caso de que la postura portuguesa se mantuviera inflexible.

El 15 de diciembre de 1906, don António Barbosa Leão, obispo de Angola y Congo, para resolver el *impasse* existente, colocó bajo su jurisdicción espiritual todos los territorios de la provincia ultramarina, entre los que incluyó las prefecturas de Propaganda Fide (la del Congo portugués y la de Cimbebásia Superior), hasta entonces bajo la responsabilidad de la Congregación del Espírito Santo. La decisión del obispo era el resultado de un acuerdo con los respectivos prefectos apostólicos. A pesar de que el objetivo era superar las discordancias con el Gobierno portugués, la medida no dejó de incomodar a Propaganda Fide, que la consideró grave y sin validez legal, pues Barbosa Leão no tenía competencia para tomar esa decisión. Mientras tanto, Pío X confirmó la decisión del obispo en 1908, con el fin de apaciguar la mala relación entre las instituciones católicas en Angola y alcanzar el *modus vivendi* que décadas de relación conflictiva hacía mucho que exigían.

Junto a las medidas pacificadoras, como la legislación de Ernesto Hintze Ribeiro sobre las congregaciones que aparece en el Decreto de 18 de abril de 1901 y posibilitaba que las órdenes religiosas, con el nombre de asociaciones,

[31] Id., inédita, pp. 87-119.

[32] Véanse los debates de las congregaciones mixtas para discutir la cuestión del Patronato africano en ASV-ANL, n.º 350 y 359, Div. IV, Pos. IX, Sez. única; APF-Acta, vol. 259, vol. 264; APF, Nuova Serie, vol. 137. Sobre la cuestión protestante, véase, entre otros, Silva, inédita. Sobre su nacionalismo, véase Zorn, 2005, pp. 561-575.

desarrollaran su trabajo misionero (lo que desagradaba tanto a los que se oponían a las congregaciones como a los que defendían su efectiva legalización), la aceptación de la medida de 1906 posibilitó un desenlace legal de la principal querella entre Portugal y Roma sobre el ejercicio de la autoridad espiritual en las colonias africanas. La jurisdicción de Propaganda Fide en los territorios bajo el dominio portugués acababa *de facto*, aunque se mantuviera *de iure*[33].

Los protestantes en un «Imperio católico»

Uno de los principales recelos de Propaganda Fide a la hora de entregar a Portugal el monopolio de la acción misionera en su Imperio se relacionaba directamente con la creciente presencia de misioneros protestantes. Para las autoridades portuguesas, estos también constituían un problema, pues, al contrario de los católicos, no era posible encuadrarlos en una estructura jerárquica de matriz nacional. Las suspicacias portuguesas procedían de los enfrentamientos con los baptistas en el Congo y con los escoceses en Niassa.

Gracias a la Carta Constitucional de 1826, la religión del reino era la católica, apostólica y romana (artículo 6), pues el Código Penal de 1886 establecía los crímenes contra la religión del Estado. Entre ellos figuraba la propaganda de otras confesiones religiosas, lo que, en teoría, imposibilitaba a los no católicos que realizaran su obra de evangelización. Con todo, las convenciones internacionales, antes mencionadas, protegían a los misioneros cristianos de cualquier denominación. Por ello, era difícil usar de forma explícita esa legislación contra la presencia misionera protestante. En una clara contraposición, el artículo 6 del Acta de Berlín se oponía al artículo 6 de la Carta Constitucional.

Una de las tácticas portuguesas para intentar cercenar el ámbito de acción de los protestantes fue señalar con insistencia qué territorios estaban sometidos a las convenciones internacionales y delinear así aquellos en los que no tenía aplicación. Por otro lado, el poder político decidió aprobar un conjunto de normas que permitiesen controlar la acción protestante, en especial en lo relativo a la adquisición de terrenos (Ley de 9 de mayo de 1901) o a la permanencia de ciudadanos extranjeros en los territorios portugueses (Decreto de 4 de julio de 1906). Esta legislación dio a la administración ultramarina los mecanismos para oponerse a las misiones protestantes o, al menos, para dificultar siempre que fuera posible su funcionamiento.

La mayor preocupación portuguesa era la asociación entre la actividad de los protestantes y las amenazas a la soberanía imperial, fuera por parte de otras potencias europeas, en concreto Gran Bretaña, Alemania y Francia, fuera por parte de las poblaciones autóctonas que se rebelaban contra el dominio portugués. La ligazón entre los misioneros suizos de la Mission des Églises libres de la Suisse Romande (Mission Suisse o Mission Romande) y el jefe

[33] APF, Nuova Serie, anno 1908, vol. 455, f^{os} 394-395, carta del cardenal secretario de Estado, Rafael Merry del Val, al cardenal prefecto de la Propaganda Fide Girolamo Mari Gotti, del 2 de diciembre de 1908. Véase también Gonçalves Dores, inédita, pp. 120-136.

vatúa Gungunhana, en guerra contra Portugal en Mozambique (1894-1895), o entre los misioneros del ABCFM y la revuelta de Bailundo (1902), consolidaron la idea de que sería complicado que los protestantes contribuyeran al proyecto colonial del país en África[34].

Con todo, para las autoridades portuguesas, la necesidad de reunir pruebas irrefutables sobre la veracidad de esa asociación no era fundamental. La simple sospecha o cualquier rumor eran suficientes para que el poder colonial se posicionara en contra de la presencia de los misioneros. Estos solían recurrir a los derechos que las convenciones internacionales les daban y apelaban a sus Gobiernos para que forzaran a Lisboa a respetar esos acuerdos. Invariablemente, la posición enérgica de los Gobiernos de las colonias y del Ministerio de Ultramar era refrenada por la actitud del Ministerio de Negocios Extranjeros, preocupado al tener que lidiar con una cuestión diplomática que no quería que afectase a la imagen externa de Portugal, pero sin olvidar los peligros que la acción misionera protestante representaba en el imaginario portugués. Por consiguiente, era previsible que los argumentos portugueses contra los misioneros protestantes perdiesen intensidad y que la relación entre estos y las autoridades locales entrara en un *modus vivendi* en el que la suspicacia y el respeto se equilibraban. Algunas sociedades misioneras protestantes comprendieron que les era más provechoso mantener una relación cordial con los portugueses que continuar con la imagen de elementos perjudiciales para el proyecto colonial portugués[35].

La búsqueda de una cierta cooperación nunca alejó la sospecha mutua, y la República laica, considerada antirreligiosa y recibida con expectación por los sectores protestantes, abdicó de esta percepción del protestante como «agente» al servicio de poderes extranjeros.

LA REPÚBLICA DE LAS AMBIGÜEDADES

El advenimiento de la República no constituyó una ruptura reseñable en este estado de cosas, ni en el campo católico ni en el protestante. El artículo 190 de la controvertida Ley de la Separación del Estado y las Iglesias, aprobada el 20 de abril de 1911, estipulaba que esta sería aplicada en las colonias mediante decretos especiales, por tanto, se mantendría, hasta entonces, la legislación precedente, «sin prejuicio del exacto cumplimiento de las obligaciones asumidas por Portugal en las convenciones internacionales». A pesar de tener como objetivo reducir la presencia de las misiones extranjeras, el cumplimiento de las obligaciones exteriores, la comprensión del papel político de las misiones,

[34] Sobre la legislación referente a los protestantes, Leite, 2009. Para las revueltas africanas y sus vínculos con los protestantes, Vanbutselaar, 1984; Pélissier, 1986 y 2000, pp. 296-299; Soremekun, 1965; Burlingham, inédita; Gonçalves Dores, inédita, pp. 154-170.

[35] Véanse Bandeira Jerónimo y Gonçalves Dores, «Internacionalismos en competición: Política, religión y el Imperio colonial portugués (1890-1930)», en este volumen.

central para territorializar el poder colonial, y el reconocimiento de los problemas que acarrearía su eventual sustitución, fueron razones suficientes para que los líderes republicanos secundasen las palabras de Gambetta.

Desde muy pronto, la República percibió que su intervención en el Imperio tendría que ser diferente del proceso que iba a poner en práctica en el país. También la Monarquía había comprendido que su relación con la religión y con la Iglesia católica tendría que apoyarse en otros criterios en lo que se refería al Imperio. Las circunstancias presentes en el contexto imperial e internacional no sufrieron rupturas en octubre de 1910, por lo que los republicanos que acababan de llegar al poder pasaron a actuar desde el palco que los monárquicos habían ocupado hasta la caída de su régimen. Es cierto que la aplicación de la legislación de cariz anticlerical condicionó el funcionamiento de la estructura misionera ultramarina, en primer lugar por la salida de algunos regulares de sus puestos misioneros y después por la disminución de la ayuda financiera, pero la realidad colonial exigió, desde luego, una posición diferenciada por parte de las autoridades republicanas de Lisboa. Sin embargo, el impacto de la revolución de Octubre fue menos directo de lo que pretendía la voluntad de los dirigentes de la metrópoli o de las periferias del Imperio o, más adelante, el posterior discurso historiográfico[36].

El caso de la expulsión de los jesuitas es ejemplar. En Mozambique, la orden de salida se retrasó hasta 1913-1914, debido a las quejas presentadas por los misioneros de la Compañía (en su mayoría ciudadanos alemanes y austriacos) que apelaban al cumplimiento de las normas del Acta de Berlín y del principio de libertad de acción misionera. La protesta, que partió del consulado alemán de Lourenço Marques, alcanzó de forma progresiva a diferentes sectores de las sociedades alemana y austriaca y, como es obvio, a la propia Santa Sede. Los Gobiernos de Viena y de Berlín presionaron a Lisboa para que aceptara a religiosos de sus nacionalidades en contrapartida por la salida de los germánicos y en detrimento del plan de instalar a portugueses en Zambeze. Las negociaciones transcurridas en la primera mitad de 1911 y escrutadas por la mirada germano-austriaca y de la Propaganda Fide terminarían con la intervención de Pío X y la elección de la Congregación del Verbo Divino para sustituir a los jesuitas. Para las autoridades coloniales de Mozambique, la elección de un instituto con una importante presencia de alemanes suponía una doble preocupación, en un período en el que el reconocimiento del nuevo régimen de Lisboa no estaba del todo asegurado y en el que la rivalidad de las grandes potencias se podría solventar con el recurso a los territorios de naciones más pequeñas. En Lourenço Marques se temía que la llegada de los misioneros germanos fuese el primer paso para que Alemania reclamara el territorio[37].

[36] Gonçalves Dores, 2014, pp. 95-114.

[37] En la India, los jesuitas se trasladaron a los territorios británicos dependientes del Patronato de Oriente y del arzobispo de Goa, así que permanecieron eclesiásticamente dependientes del prelado portugués (parte del sistema del Patronato, del que la República no abdicó), pero bajo

¿Una «separación» para el Imperio?

Otro ejemplo que confirma la necesidad de analizar este período con más atención reside en la actitud conciliatoria que se verificaba en las colonias, las cuales tenían a sus autoridades políticas como protagonistas. La aplicación de la Ley de Separación en los territorios de África y en Timor tuvo lugar el 22 de noviembre de 1913, con el Decreto n.º 233 del ministro de Colonias, Artur de Almeida Ribeiro, más de dos años después de la publicación de la ley, lo que elucida lo delicada y compleja que era la cuestión de aplicar el régimen a un espacio inmerso en una trama de jurisdicciones con repercusiones internacionales.

El Decreto de Almeida Ribeiro reconocía y garantizaba la «plena libertad de creencias a todos los ciudadanos y súbditos» en las colonias y, en apariencia, estaba en clara conformidad con las reglas establecidas en Berlín y Bruselas, por el Tratado Luso-Británico y por la Constitución de 1911, en lo que respectaba a los derechos y garantías individuales. Establecía un conjunto de requisitos exigibles a las misiones que pretendiesen disfrutar de la financiación estatal, como el control del programa de enseñanza, la subordinación a la jerarquía eclesiástica portuguesa o la obligatoriedad de que todos sus miembros fueran portugueses. Si se cumplían, el Estado estaría en disposición de dar terrenos y subsidios anuales para mantener la actividad misionera. En todo caso, la norma garantizaba que todas las misiones pudieran continuar su trabajo en el Imperio, es decir, que la República no amenazaba la presencia misionera, fuese católica o protestante.

Al contrario de lo que ocurriera con la publicación de la Ley de 20 de abril de 1911, cuando Pío X condenó sin ambages su contenido, ahora su secretario de Estado presentaba una postura más conciliadora, ya que indicaba a los misioneros y otros religiosos que debían hacer todo lo necesario para que las misiones se reconocieran en los términos del Decreto. No sólo la postura de la República en relación al Imperio y a la acción misionera se acomodó al contexto imperial e internacional, también la Santa Sede suavizaba su postura contra los republicanos portugueses.

Pero en los medios políticos, metropolitanos y coloniales, había quienes mostraban desconfianza a la hora de aplicar la Separación a ultramar, con diputados que reclamaban un sistema que buscaba su esencia en la célebre premisa de Gambetta sobre el anticlericalismo. En África, la aprensión era mayor, pues los misioneros católicos portugueses temían que se acabara su medio de subsistencia, lo que agudizaría todavía más el futuro de su trabajo, demasiado debilitado con el cierre de las casas de formación en la metrópoli. Si el decreto de Almeida Ribeiro no acababa de forma categórica con las misiones religiosas, la estricta aplicación de los principios republicanos llevaría, a medio o largo plazo, a la imposibilidad de sustituir a los misioneros muertos o retirados. Las misiones de origen portugués acabarían por falta de hombres y de sustento.

---

dominio político británico (Reis, 2007). Sobre la Ley de Separación (Pinto, 2011; Matos, 2011; Correia, 1992, pp. 321-330).

Su posible fin, si era poco valorado desde Lisboa, representaba para los gobiernos generales de las colonias la pérdida de una estructura que ayudaba y que ayudaría a consolidar la soberanía imperial. Fue en este sentido que el gobernador general de Mozambique, Joaquim José Machado, tomó una decisión osada: a través de la Orden n.º 1077 (de 13 de agosto de 1914) suspendió el Decreto n.º 233, pasando por encima de las reglas de jerarquía del sistema normativo y político. La medida, que pocos vieron con desagrado, pese a no respetar ese orden jerárquico ya que un gobierno general colonial debía someterse a las directrices del Gobierno central y no al contrario, acabó por extenderse a otras partes del Imperio y mostró claramente que la política de misión no dependía apenas de factores internos y, menos todavía, de decisiones ideológicas meramente metropolitanas. Por otro lado, el inicio de la Gran Guerra relegó a un plano secundario la problemática misionera, por lo que no hubo sanción de la actitud de Machado ni revalidación de la disposición de Almeida Ribeiro. Y, en un conflicto que dirimía posiciones nacionalistas, la misión, tal como Portugal la veía, no era irrelevante, y la necesidad de instaurar una política que afirmase y estableciese los principios nacionalizadores para las poblaciones africanas se mantenía viva[38].

Nacionalismo e internacionalismos

Tal como sucediera con el mundo protestante, también los esfuerzos de renovación del pensamiento misionero católico, simbolizados por la encíclica *Maximum Illud*, de 30 de noviembre de 1919, de Benedicto XV, fueron refrenados por los impulsos nacionalizadores que pretendían controlar el proyecto evangelizador[39]. Del mismo modo que se confrontó la visión internacionalista de figuras como Joseph H. Oldham debido a la persistencia de valores que veían la religión y la misión como matriz nacionalizadora, también las autoridades políticas bloquearon la visión evangelizadora de Benedicto XV, en especial en los imperios francés, belga y portugués[40]. Una de las causas evidentes de la reevaluación de los principios y propósitos políticos de la misión residió en la afirmación del imperativo de nacionalización de las poblaciones del Imperio colonial[41].

En la posguerra, Portugal procuró reordenar su *política de misión*, para convertirla en la estructura fundamental de su proyecto colonial. Por consiguiente, tres diferentes Gobiernos aprobaron normas relativas a las misiones: el Decreto n.º 5239, de 8 de marzo de 1919, que promovía la «conveniencia de nacionalizar

[38] Gonçalves Dores, 2014.

[39] Stanley, 2009. Sobre *Maximum Illud* véanse, entre otros, Monticone, 1995; Pollard, 1999; Prudhomme, 2005, pp. 541-559.

[40] Oldham presionó al Gobierno británico para que garantizase la libertad de los misioneros alemanes y en la Conferencia de Paz de París insistió en la salvaguarda de esos misioneros y que pudieran retomar sus trabajos en las misiones que habían abandonado a lo largo de la guerra (Clements, 1999, pp. 163-166).

[41] Sobre el contexto de la posguerra en las cuestiones misioneras, Bandeira Jerónimo y Gonçalves Dores, «Internacionalismos en competición», en este volumen.

y subsidiar» los institutos religiosos presentes en las colonias y atribuía a los Gobiernos coloniales, por ser los «más aptos», la responsabilidad de orientar la organización de esos institutos; el Decreto n.º 5778, de 10 de mayo, que reconocía la significativa expansión de la estructura misionera protestante y sus inconvenientes; y, el Decreto n.º 6322, de 24 de diciembre, que colocaba las misiones laicas y las religiosas, financiadas por el Gobierno portugués, bajo la denominación común de «misiones civilizadoras», lo que reforzaba el papel que se pretendía que tuviesen ambas en el proyecto ultramarino. A pesar de la constante tarea legislativa, y por su causa, resultó complicado que la reorganización de la estructura misionera se efectuara de forma conveniente. Como siempre, el cálculo político presidió las decisiones de fondo en relación a las misiones del Imperio[42].

Los Gobiernos republicanos apoyaron de forma progresiva la acción misionera católica nacional, como demuestra la entrega sucesiva de instalaciones para acoger los centros de formación misionera. La entrega del colegio de Cernache do Bonjardim en 1926 se puede entender como el epílogo de un período de mayor fricción entre la acción misionera católica y las autoridades políticas portuguesas, pues el instituto había sido el principal centro de formación de los misioneros católicos regulares portugueses y uno de los elementos fundamentales cuando se elaboró el proyecto misionero nacional durante la Monarquía constitucional. En 1917, la República lo había convertido en Instituto de las Misiones Coloniales, para formar a los futuros misioneros laicos, que deberían sustituir a los religiosos. Esta devolución marca no sólo el reordenamiento efectivo de las relaciones entre la Iglesia y el Estado en el plano misionero, sino también el fin del sueño de algunos sectores republicanos de prescindir de los religiosos, a los que consideraban perjudiciales para consolidar la obra sociocultural y política del republicanismo portugués[43].

En 1926, el Estatuto de João Belo reguló el lugar de las misiones religiosas en la organización imperial portuguesa. Pese a la retórica textual que insistía en su concordancia con los principales documentos legislativos republicanos, desde la Ley de la Separación a los decretos misioneros de posguerra, el documento representaba un cambio significativo. La misión católica dejaba de equipararse a la misión civilizadora laica. Ella era la misión civilizadora por excelencia. La presión de los religiosos y de los defensores de la misión religiosa durante los años anteriores parecía dar resultado. Los misioneros católicos eran, en la nueva norma, los más indicados agentes civilizadores y nacionalizadores de las poblaciones africanas. Se abandonaba la originalidad de las misiones laicas, al no haber llegado a afirmarse nunca en el panorama imperial portugués.

A pesar de que el Estatuto se fundaba en el imprescindible papel de la misión nacional, lo que contradecía el espíritu de la acción misionera que la Santa Sede venía promoviendo desde 1919, el documento se recibió en Roma con un

[42] Araújo, 2010, pp. 83-129; Madeira, 2011, pp. 123-138; Lopes, 1972, pp. 211-224; Matos-Ferreira, 2010, pp. 129-145.

[43] Gonçalves Dores, inédita, pp. 256-277 y 287-304.

enorme entusiasmo, lo que constituía para el país una victoria de cara a su proyección colonizadora, en el ámbito misionero, después de años de recelos ante su incapacidad de emprender esa acción. El internacionalismo deseado en la posguerra topaba con los anhelos de un proyecto nacionalizador. El ideal misionero deseado para el Imperio portugués debería continuar en la línea de las concepciones planteadas desde el siglo anterior.

El Acuerdo Misionero anexo al Concordato de 1940 resolvía, por fin, algunos de los litigios entre Lisboa y Roma sobre las jurisdicciones en las colonias, reformulaba las divisiones eclesiásticas y acababa con las circunscripciones dependientes de Propaganda Fide, con lo que se establecía un *modus vivendi*, *de facto* y de derecho, con la Santa Sede. Pese a la defensa de la superación de los elementos nacionalizadores en la evangelización católica, presente en las encíclicas *Maximum Illud* y *Rerum Ecclesiae*, el acuerdo imponía una estructura misionera dominada, sobre todo en la alta jerarquía, por elementos portugueses. Algunas de las demandas portuguesas que se presentaron en las negociaciones del último cuarto del siglo XIX sobre el Patronato en África sólo se aceptaron en 1940, al establecer una genealogía entre las propuestas portuguesas de aquella centuria y las concretas del Acuerdo Misionero[44].

El análisis histórico de la interacción entre los aspectos políticos y eclesiásticos dentro del Imperio colonial portugués y en el seno de la sociedad portuguesa del ochocientos y novecientos requiere, como vimos, su encuadre en el conjunto de transformaciones del panorama político y religioso de Europa a lo largo del siglo XIX, desde la emergencia del nuevo imperialismo a la revitalización misionera que conmovió los mundos católico y protestante. Sin comprender la competición interimperial, visible sobre todo en el último cuarto de esa centuria, y de la competición misionera a escala global que caracterizó al mundo protestante, en estrecha relación con el proceso histórico abolicionista y como resultado de motivaciones teológicas (que aquí no podemos abordar), y también al católico, resultante en buena medida de la redefinición de las estrategias georreligiosas de la Santa Sede (desde Pío IX a Pío XI), el intento de analizar la articulación entre la política y la religión en el proyecto de un nuevo Brasil, aquí tomada en particular en su dimensión institucional, queda bastante empobrecido[45]. Como es obvio, el estudio de los factores metropolitanos es de extrema importancia para comprender la política eclesiástica colonial y su relación con la administración imperial. La naturaleza y la oscilación histórica de las relaciones entre el Estado y la Iglesia en el curso del siglo XIX condicionaron de modo significativo el proyecto imperial en lo que respecta al lugar que la cuestión eclesiástica y misionera debía ocupar en su seno.

Pero lo contrario también se debe subrayar, incluso si ese esfuerzo de análisis requiere más investigación. En todo caso, lo importante es afirmar que las dinámicas internacionales, de naturaleza geopolítica y georreligiosa, lo mismo

[44] CARVALHO, 2013.

[45] PORTER, 2004; STANLEY, 1990; PRUDHOMME, 1994; BANDEIRA JERÓNIMO, 2012.

que las dinámicas coloniales (que aquí tratamos sin abordar la relación fundamental entre la misión y las sociedades locales), son decisivas. El énfasis metropolitano, que tanto ha perjudicado el estudio de los fenómenos imperiales y coloniales, sobre todo en el caso «portugués», debe ser rectificado con persistencia. El estudio integrado de los desarrollos de la historia internacional y transnacional, de la historia metropolitana y de la historia imperial y colonial, y el análisis de sus diversas interrelaciones y de sus diferentes agentes, debe ser el gran desafío que resista los nacionalismos metodológicos de diferente índole y promueva el estudio comparativo. Con las limitaciones obvias, tanto temáticas como analíticas —resultantes sobre todo de la ausencia del análisis de cuestiones teológicas, de cuestiones asociadas a la actividad misionera propiamente dicha (por ejemplo, el problema de la conversión) y de cuestiones relativas a la compleja y rica dinámica intercultural local—, este texto toma el caso portugués como observatorio privilegiado de la naturaleza y transformación histórica de las misiones *en* y *del* Imperio, con lo que demuestra la necesidad de articular los factores políticos y eclesiásticos para comprender e integrar los niveles del análisis. La mera defensa de una perspectiva local, que desvaloriza importantes especificidades metropolitanas e ignora poderosas dinámicas internacionales y transnacionales, oscurece más de lo que parece aclarar, revelándose incapaz de comprender la constitución compleja de lenguajes y repertorios políticos y religiosos que articularon las políticas de misión[46].

Traducido del portugués por Gonzalo Álvarez Chillida

[46] Claro que el estudio detallado de las dinámicas locales es fundamental para comprender las relaciones entre el campo político y el religioso (o el económico) dentro de un sistema colonial. Pero la idea de que estas relaciones *apenas* se definen en los contextos locales obedece más a la defensa *a priori* de una opción historiográfica que a un análisis atento de los datos empíricos. Id., 2011, pp. 30-48.

DINÁMICAS IMPERIALES EN COMPETICIÓN

POLÍTICA Y RELIGIÓN EN EL IMPERIO COLONIAL PORTUGUÉS (1890-1930)

Miguel Bandeira Jerónimo y Hugo Gonçalves Dores
Center for Social Studies, University of Coimbra

Con el proceso histórico de internacionalización de las cuestiones africanas, es decir, con la creciente importancia y el progresivo interés, sobre todo político y religioso-misionero, que el continente africano adquirió en la arena internacional, causa y consecuencia a la par del nuevo imperialismo, como telón de fondo, este texto muestra la importancia que tuvieron las dinámicas internacionales, transnacionales e interimperiales en la constitución de las relaciones entre el Estado y la Iglesia en el Imperio colonial portugués, y condiciona la formulación de las diversas «políticas de misión» que procuraban definir los usos políticos, sociales y económicos de la misión religiosa y el lugar de las estructuras eclesiásticas en el interior del proyecto imperial luso[1].

El estudio de la interacción entre los aspectos políticos y eclesiásticos en la formación y consolidación del llamado «tercer imperio colonial» portugués —así como en la evolución histórica de la sociedad portuguesa— exige un marco analítico que incluya el conjunto diversificado de procesos políticos y religiosos que marcaron el transcurrir del siglo XIX desde una perspectiva internacional. Por un lado, esto requiere el estudio de las condiciones en las que se produjo la emergencia y el desarrollo del nuevo imperialismo, así como la evaluación crítica de las motivaciones, los intereses y las dinámicas históricas asociadas a la competición interimperial, que se intensificó a finales del siglo XIX y se prolongó en el XX, y que de manera gradual se sometió a la regulación internacional, desde la Conferencia de Berlín de 1884-1885 hasta la Sociedad de Naciones (SDN) y sus organismos que, de forma directa o indirecta, condicionaron los *modus operandi* de los Estados-Imperio[2]. Por otro lado, impone que se comprenda la necesidad de revitalizar las misiones y la competición entre ellas asociada, a una escala global, con las dinámicas imperiales, que agitaron los universos protestantes y católicos e implicaron la

[1] Sobre el nuevo imperialismo véase la síntesis historiográfica ofrecida en PORTER, 2011 y también DOYLE, 1986, pp. 141-349. Sobre las «políticas de misión» véase BANDEIRA JERÓNIMO, GONÇALVES DORES, 2017.

[2] Sobre la Conferencia de Berlín, véase el clásico FÖRSTER, MOMMSEN, ROBINSON, 1988; también CROWE, 1942.

Xavier HUETZ DE LEMPS, Gonzalo ÁLVAREZ CHILLIDA y María Dolores ELIZALDE (eds.),
Gobernar colonias, administrar almas, Collection de la Casa de Velázquez (169), Madrid, 2018, pp. 39-56.

redefinición estratégica de sus principales instituciones[3]. La comprensión de las transformaciones significativas de los panoramas geopolíticos y georreligiosos, sobre todo las relacionadas con el expansionismo imperial de finales del siglo XIX, es indispensable para entender la naturaleza y características del dinamismo imperial portugués, así como para entender cómo se interrelacionaban los aspectos políticos y religiosos que lo produjeron, tanto en la esfera metropolitana como en la colonial. De igual forma, es importante subrayar la necesidad de llevar a cabo un estudio íntegro de la historia imperial, la historia internacional y la historia religiosa, sin dejar de atender, claro está, tanto las historias nacionales como las coloniales[4].

Con este objetivo, escogemos para el análisis tres momentos históricos concretos, que remiten a tres contextos señalados por importantes acontecimientos de naturaleza política y religiosa, todos ellos cruciales para comprender la historia del nuevo imperialismo y de las dinámicas políticas y religiosas que caracterizaron a las sociedades europeas.

El primer momento remite a la década de 1880, en concreto a los debates relacionados con las modalidades para regular a nivel internacional las conexiones entre las esferas políticas y las religiosas en el contexto imperial y colonial, sobre todo los ocurridos con ocasión de la Conferencia de Berlín de 1884-1885 y la Conferencia Antiesclavista de Bruselas de 1889-1890[5]. Además de sus excelsas dimensiones políticas y económicas, estos acontecimientos tuvieron una importancia notable al formular y desarrollar las «políticas de misión» en el Imperio colonial portugués[6].

El segundo momento remite a la Conferencia Misionera Mundial (World Missionary Conference [WMC]) de 1910, celebrada en Edimburgo, acontecimiento fundamental para la organización de un internacionalismo misionero protestante, que tuvo consecuencias innegables en el Imperio colonial portugués, las cuales se prolongarían con la constitución del International Missionary Council (IMC), como centro dinamizador y organizador de una estrategia coordinada del movimiento misionero protestante, en 1921[7]. Convertido en foro privilegiado para que varios sectores misioneros protestantes pudieran realizar una evaluación crítica, centrada sobre todo en las cuestiones del tráfico de esclavos, de la esclavitud y del trabajo forzado, pero también en la libertad de evangelización y en el establecimiento de un *modus vivendi* cordial con las autoridades, indispensable para continuar con su

[3] Sobre el mundo católico, véase Prudhomme, 1994 y 2004; sobre el protestante, Porter, 2004 y Stanley, 1990.

[4] Viaene, 2008; Bandeira Jerónimo, 2011.

[5] Sobre la Conferencia de Bruselas, véase *Conférence Internationale de Bruxelles*, 1891; Renault, 1971.

[6] Bandeira Jerónimo, 2012 y 2014.

[7] Sobre una apreciación coetánea, véase Gairdner, *Echoes from Edinburgh*. El mejor estudio contemporáneo: Stanley, 2003; también 2009. Sobre el *International Missionary Council*, véase Hogg, 1981.

actividad, la evolución histórica del Imperio colonial portugués no se puede comprender sin un análisis detallado del impacto que tuvo esta modalidad de internacionalismo[8].

Por último, el tercer momento se centra en el contexto histórico del período posterior a la Primera Guerra Mundial y aborda, en especial, la emergencia de dos tipos de internacionalismos interrelacionados, el de las naciones y el las religiones[9]. Los debates sobre el problema de la libertad religiosa en la Conferencia de Paz de 1919, la constitución de la SDN (cuyo funcionamiento estuvo muy condicionado por los internacionalismos religiosos) y su impacto sobre las cuestiones imperiales (sobre todo la emergencia de nuevos marcos normativos sobre el *modus operandi* de los imperios coloniales y de los mandatos), la publicación de la *Maximum Illud* de Benedicto XV, la constitución, ya mencionada, del IMC e incluso la reunión celebrada en Le Zoute (1926), núcleo de los debates sobre una nueva política misionera protestante en África, constituyen el foco de nuestro interés en este tercer momento histórico[10].

IMAGINAR IMPERIOS, CONFRONTAR «ACTAS GENERALES» (1880-1890)

Entre otros aspectos de relieve, uno de los asuntos que se discute en la Conferencia de Berlín de 1884-1885 fue la cuestión misionera. De hecho, junto a las negociaciones centradas en las cuestiones económicas y comerciales, políticas y humanitarias, la definición y regulación internacional de la actividad misionera en las nuevas configuraciones imperiales y coloniales que saldrían de Berlín fue un tema importante, tanto dentro como fuera de la conferencia[11].

El dinamismo misionero de los mundos católico y protestante, a pesar de estar sólo escasa y parcialmente alineado con los intereses imperiales en competición, fue un factor central para constituir los discursos civilizadores que surgieron asociados al expansionismo colonial de finales del siglo XIX. El protagonismo nacional e internacional que los movimientos misioneros habían adquirido desde finales del siglo XVIII, sobre todo los de raíz protestante y de origen británico, en virtud de su activismo institucional contra el tráfico de esclavos y su actitud de constante vigilancia sobre los proyectos imperiales de varias de las potencias, les permitió mostrar su capacidad de influencia en Berlín, al actuar como fuerza de presión sobre los representantes de los intereses reunidos en la

[8] Para algunas de estas cuestiones, véanse BANDEIRA JERÓNIMO, 2010, GONÇALVES DORES, inédita.

[9] Esta cuestión está desarrollada en BANDEIRA JERÓNIMO, GONÇALVES DORES, 2017; véase también HASTINGS, 2003. Sobre las intersecciones entre varios internacionalismos y la cuestión imperial, véase BANDEIRA JERÓNIMO, MONTEIRO, 2015. Véanse también algunos de los textos en GREEN, VIAENE, 2012.

[10] Sobre la conferencia en Le Zoute, véase SMITH, *The Christian mission in Africa*; véase también la recensión de uno de los principales protagonistas, OLDHAM, «The Christian Mission in Africa».

[11] Entre otras obras ya citadas, consúltese GRÜNDER, 1988.

capital alemana. En el interior del catálogo de exigencias y reclamaciones que materializaron sus esfuerzos para condicionar el curso y los resultados de la conferencia, la demanda de asegurar la libertad religiosa mediante el Derecho internacional ocupó un lugar clave[12].

Al recelo ante el cierre de los mercados comerciales, que animó innumerables intereses económicos nacionales y multinacionales desde finales de la década de 1870, se unía el temor a la legitimación internacional del proteccionismo religioso, que ya se daba en varios territorios africanos, en especial en los situados bajo la soberanía, formal o informal, portuguesa. Combinadas, ambas aprensiones crearon las condiciones propicias para establecer los acuerdos políticos, económicos y religiosos (sobre todo en el mundo protestante, a escala nacional pero también transnacional e internacional), que cuestionaban las doctrinas de los derechos históricos, políticos y religiosos. En el mundo católico se suscitaron otros problemas que condujeron a la oposición más o menos enérgica contra la libertad religiosa en los contextos coloniales e imperiales. Esta oposición chocaría con la voluntad de las potencias coloniales presentes y se debilitaría en el Acta General de la Conferencia de Berlín, en particular, en su artículo 6. Por tanto, la libertad de conciencia y de culto en los territorios coloniales quedaba garantizada en su articulado. El Derecho internacional consagraba un nuevo escenario de coexistencia y competición misioneras[13].

Junto a las consecuencias políticas que resultaron tanto de la no ratificación del Tratado Anglo-Portugués de 1884 (el conocido Tratado del Zaire) como de la Conferencia de Berlín, el corolario religioso del Acta General de esta última condicionó sobremanera la estrategia portuguesa, basada desde el inicio de la década en alcanzar el proyecto del Mapa Rosado, la construcción, de costa a costa, de un continuo imperial que uniese Angola y Mozambique[14]. Las disposiciones de Berlín y sus potenciales consecuencias, inmediatas y a largo plazo, no fueron bien recibidas en Lisboa. Por un lado, sus términos cuestionaban el sentido expreso del artículo 6 de la Carta Constitucional, que determinaba el régimen confesional del país y relegaba los demás cultos a la esfera privada. La inconstitucionalidad de la norma acordada en Berlín era evidente. Por otro lado, se subrayó lo que, sin duda, era el aspecto más importante, el carácter nocivo de las determinaciones salidas de Berlín en la estrategia político-religiosa asociada a la cuestión de la jurisdicción del patronato del Congo, en buena medida continuadora de la diseñada para asegurar los derechos históricos sobre la región, lo que suscitaba incluso interpretaciones contradictorias[15].

[12] Véase por ejemplo Miers, 1975; también, 1998; Gann, 1988; Groves, 1969; véase también Bandeira Jerónimo, 2010, pp. 51-68.

[13] Para más detalles sobre el posicionamiento de la Santa Sede sobre esta cuestión, véase Prudhomme, 1994, pp. 449-456.

[14] Sobre el Tratado del Zaire, véase, entre otros, Pinto, 1972.

[15] Gonçalves Dores, inédita, pp. 24-44.

La posición portuguesa ante la política misionera de la Santa Sede y ante las ambiciones misioneras de las otras potencias coloniales (desde Francia a Leopoldo II, pasando por Gran Bretaña), las cuales siempre se habían considerado políticas en esencia, estaba comprometida, y tenía que analizarse de nuevo. Por un lado, sin legitimidad política, la justificación religiosa de la expansión quedaba muy debilitada. A ello conducía el reconocimiento del Estado Independiente del Congo en la Conferencia. Por otro, sin autonomía ni autoridad religiosa o eclesiástica, el proyecto imperial quedaba también socavado. En primer lugar, porque reducía el alcance del regalismo en el contexto colonial, es decir, el poder decisorio de la administración colonial en materias de evangelización. En segundo lugar, porque debilitaba la validez de los derechos históricos religiosos y eclesiásticos como soporte para defender los derechos históricos políticos. La imposición de la tolerancia religiosa establecida en Berlín, tanto para los movimientos protestantes como para los católicos en competición, tenía un impacto negativo doble[16].

Como subrayó Martens Ferrão, embajador portugués ante al papa, «la amplitud del artículo» cuestionaba los fundamentos del sistema del Patronato y su carácter exclusivo desde el punto de vista jurisdiccional. A pesar de ello, tras la Conferencia de Berlín la estrategia portuguesa continuó sosteniendo que los derechos históricos de la jurisdicción eclesiástica del Patronato no los podía cuestionar ninguna transformación de las configuraciones políticas imperiales. La «existencia y permanencia del histórico derecho de patronato de la Corona portuguesa» de costa a costa tenía que ser legitimado por la Santa Sede, lo que no habría de suceder[17]. Como declaró el cardenal Serafino Vannutelli en 1889, en una reunión de la congregación mixta de los cardenales de Propaganda Fide y de los Asuntos Eclesiásticos Extraordinarios, Portugal había suscrito el Acta General de Berlín, que establecía la libertad religiosa, sin «protección ni privilegios»[18].

Estas presiones sobre la posición portuguesa se reforzaron debido a dos acontecimientos casi simultáneos, la Conferencia Antiesclavista de Bruselas de 1889-1890 y el proceso del Ultimátum de 1890. En Bruselas se reavivó el espíritu de Berlín, sobre todo en lo que se refería a sus dimensiones humanitarias, en general, y religiosas, en particular. El lugar de las misiones en la doctrina de la ocupación efectiva de los territorios coloniales no se cuestionaba, sino más bien se reforzaba, en un marco de regulación internacional que promovía la coexistencia y la tolerancia, al menos desde el punto de vista formal.

[16] Bandeira Jerónimo, 2012, pp. 294-298; Gonçalves Dores, inédita, pp. 24-44. Sobre las dinámicas eclesiásticas y misioneras que acompañaron estas cuestiones en el mundo católico, véanse Butombe, 1982 y Lazzarotto, 1982.

[17] AHDMNE, Concordata, caja 1010, f^{os} 308-311v, carta de João Marténs Ferrão a Henrique de Barros Gomes, 14 de junio de 1887. APF-Acta, 1889, vol. 259, f^{os} 506 y 729-768 y carta de João Marténs Ferrão a Luigi Jacobini, 28 de enero de 1887. AHDMNE, Legação de Portugal em Roma (Santa Sé), caja 260, carta de João Marténs Ferrão a Henrique de Barros Gomes, confidencial, 21 de julio de 1887. Véase también APF-Acta, 1894, vol. 264, f^{os} 136-148, Reunión de la comisión y notas (1893, 1894).

[18] APF-Acta, 1889, vol. 259, *Sulla questione del Patronato Portoghese in Africa*, f^{os} 524-525.

La crisis diplomática del Ultimátum —fuertemente promovida por los intereses misioneros británicos y sustentada en lógicas transnacionales e inspiraciones internacionalistas— determinó, tras ratificar el Tratado Luso-Británico de 11 de junio de 1891, el fin del proyecto del Mapa Rosado del Patronato, que había pretendido hacer corresponder el espacio bajo el dominio político portugués con los límites de su jurisdicción eclesiástica en el África meridional[19]. Como aclarara la congregación mixta de cardenales, el sistema del Patronato sólo podría ser reconocido en los dominios políticos de Portugal, por lo que la imposibilidad de afirmar los derechos históricos políticos de costa a costa socavaba la reivindicación de los derechos históricos religiosos. Sin un imperio civil, los portugueses no conseguirían validar un imperio eclesiástico. Para Roma, la aceptación portuguesa de los nuevos principios del Derecho internacional suponía una renuncia tácita a los privilegios del Patronato[20].

La intervención de las misiones protestantes en las querellas interimperiales de 1885 a 1891 imprimió en la conciencia nacional la imagen del misionero protestante como agente al servicio del extranjero, interesado en sustraer territorios a la esfera de influencia portuguesa. Es obvio que en el centro de esta intención estaba Gran Bretaña, a quienes los misioneros procuraban favorecer, sin que las autoridades portuguesas percibieran que muchas veces las sociedades protestantes apelaban al poder británico buscando más favorecerse ellas mismas que apoyar un proyecto expansionista. Fueron las trabas que pusieron los portugueses a la actividad misionera en África oriental (lago Niassa) las que llevaron a los misioneros escoceses a apelar a Londres y a promover una campaña antiportuguesa en la opinión pública británica. En el futuro, esta percepción contribuiría a constituir la figura del misionero protestante como «chivo expiatorio» ante cualquier forma de ataque y contestación a la soberanía nacional en África.

Pero las objeciones portuguesas a la presencia de los misioneros extranjeros se circunscribían a lo nacional. En el ámbito del Derecho internacional, basado en las Actas Generales de Berlín y de Bruselas y, en el caso portugués, en el Tratado Luso-Británico, los misioneros pasaron a tener argumentos legales que contraponer a la actitud de los portugueses. Los principios de la libertad religiosa definidos en esas convenciones internacionales marcaron los fundamentos esenciales en la relación entre las autoridades políticas y las instituciones misioneras de las décadas siguientes. Al recurrir a sus propios Gobiernos, estas patrocinaron una diplomacia de ámbito misionero en la que pugnaban el derecho internacional y el interno, con Portugal intentando afirmar la legalidad de su norma religiosa frente a la de los convenios que ella misma firmara y aprobara. Este antagonismo vendría a marcar la relación entre los portugueses y los misioneros extranjeros.

[19] Sobre la Conferencia de Bruselas, véase Bandeira Jerónimo, 2010, pp. 60-68. Sobre el Ultimátum véanse Teixeira, 1989 y Ramos, 2001, pp. 114-122. Sobre su dimensión político-religiosa, véanse Gonçalves Dores, 2014, pp. 68-79, Matos-Ferreira, 1994, pp. 31-45.

[20] Sobre las congregaciones mixtas de cardenales y el impacto del Tratado Luso-Británico en las relaciones entre Portugal y la Santa Sede, véase Gonçalves Dores, 2014, pp. 87 *sqq*.

Estas nuevas realidades condicionaban sobremanera la imaginación imperial portuguesa, tanto en lo político y económico como en lo religioso y civilizador, a la par que tenían consecuencias en la dinámica de su política exterior y en las relaciones entre el Estado y la Iglesia[21]. En este último caso, clave para comprender las relaciones entre lo político y lo religioso en el contexto colonial y para valorar la diplomacia del Imperio, es ejemplar el modo en el que se reconsideró el papel de las congregaciones religiosas en función de las transformaciones internacionales asociadas a las cuestiones imperiales. La competición misionera y la concurrencia interimperial exigían el aumento y perfeccionamiento —digamos modernización— de los recursos eclesiásticos y misioneros en el Imperio colonial portugués. Ahora bien, para muchos sectores, la respuesta a ese imperativo parecía depender de la reintroducción de las órdenes religiosas[22]. Una vez más, la «política de misión» la determinaban sobre todo los constreñimientos externos. Sin su comprensión, el estudio histórico del «tercer imperio colonial» portugués queda seriamente comprometido[23].

COOPERAR CON EL IMPERIO (1910-1921)

La Conferencia Misionera Mundial de Edimburgo, en 1910, fue una más de las innumerables reuniones que convocó el mundo protestante para discutir el lugar y la estrategia de sus misiones extendidas por el mundo, en especial, en los territorios bajo dominio imperial. Entre sus antecesoras destacan la Conferencia Misionera Centenaria de Londres (1888) y la Conferencia de Nueva York (1900), que habían establecido los principios de la cooperación interdenominacional, fundamento de un internacionalismo misionero protestante sobre sólidas bases organizativas. Con la ausencia de los cristianos católicos y ortodoxos, la Conferencia de Edimburgo la prepararon los británicos y los estadounidenses, los cuales dieron a las otras delegaciones la sensación de que eran sus países los que regían la organización, la conducción y las decisiones del encuentro[24].

Sin misioneros o sociedades misioneras protestantes de origen, Portugal no tuvo ningún representante en la Conferencia Misionera. Para el país, un encuentro de este tipo podría provocar que hubiera una declaración pública sobre los defectos de la colonización portuguesa, la cual recogería décadas de quejas de los misioneros ante sus Gobiernos nacionales, lo que presionaría a Portugal para que cumpliera las reglas del derecho colonial internacional, expresadas en las Actas Generales de Berlín y de Bruselas y en el Tratado Luso-Británico. La relación entre los misioneros protestantes y las autoridades portuguesas

[21] Bandeira Jerónimo, 2012. Véanse también, para un contexto más general, Koskenniemi, 2002 y Anghie, 2007.

[22] Gonçalves Dores, 2014, pp. 99, 101 *sqq*.

[23] Bandeira Jerónimo, Gonçalves Dores, 2017.

[24] Sobre la Conferencia, Stanley, 2009. Sobre la cuestión de la participación católica, véase Delaney, 2002.

estuvo siempre presidida por una desconfianza mutua, pues estas consideraban a aquellos una amenaza para la soberanía imperial y la fuente fundamental de las acusaciones que sufría la política colonial portuguesa en los círculos internacionales. Por su lado, los misioneros señalaban los defectos de la capacidad administrativa portuguesa y la falta de respeto hacia los indígenas y las normas internacionales sobre la actividad misionera y la protección de las poblaciones colonizadas. Y, en un mundo en competición, los protestantes no olvidaban la confesionalidad católica de Portugal y el proteccionismo religioso que daba al catolicismo un lugar privilegiado en la «política de misión» portuguesa[25].

La inexistencia de representación oficial u oficiosa portuguesa no dejó a su Imperio colonial fuera de los debates, sino que fue objeto de varios informes de los misioneros asistentes. Podemos sintetizar la «participación» del Imperio portugués en tres momentos, dos ocurridos durante los trabajos de la Comisión VII denominados «Misiones y Gobiernos» y el otro durante la Comisión I llamada «Llevando el Evangelio a todo el mundo». Uno de los informes presentados a la Comisión VII y el presentado a la Comisión I los había redactado el suizo Arthur Grandjean, antiguo misionero en Mozambique, que se encontraba en la conferencia como secretario de la misión de la Suiza francófona. Este, colocado en la privilegiada posición de ciudadano de un país «bastante feliz por no tener colonias» o intereses coloniales, y, por eso, mejor situado para analizar y comparar las relaciones entre su sociedad y los Gobiernos imperiales, expuso ante un auditorio, en su mayoría británico, lo contradictorios que eran los argumentos contra la administración portuguesa usados por los misioneros del país anfitrión. Ante cualquier crítica de la que los portugueses pudieran ser objeto, sobre todo por su insistencia en legislar sobre la educación y la obligatoriedad del uso de la lengua portuguesa, Grandjean utilizaba como ejemplo el sistema existente en el Transvaal. Sugería también a la Conferencia la necesidad de respetar la ley y la soberanía de cada Estado imperial. La autoridad colonial portuguesa, para la que el encuentro de Edimburgo no tenía, en principio, una importancia previsible, no perdió la oportunidad de usar el discurso de Grandjean para afirmar su buena fe y buena voluntad en el cumplimiento de las obligaciones internacionales. Las palabras del misionero en aquel foro no podían dejar de confirmar a los portugueses en el rumbo de su política misionera. En el otro discurso —el de la Comisión I— Grandjean defendió de nuevo la relación armoniosa entre los misioneros suizos y las autoridades coloniales en Mozambique, al afirmar que las condiciones exigidas por estas no eran difíciles de cumplir, lo que contradecía la percepción habitual de la política de misión portuguesa. Para el Gobierno portugués, las declaraciones del misionero parecían una victoria en el escenario internacional[26].

[25] Sobre la participación de los misioneros protestantes en la polémica sobre los abusos de la administración portuguesa, representada en el caso del cacao de São Tomé, véase Bandeira Jerónimo, 2010, pp. 95 *sqq*.

[26] *World Missionary Conference*, *Commission VII*, pp. 159-160; Gonçalves Dores, 2010, pp. 176-180.

El otro informe de la Comisión VII procedía de los misioneros de la Baptist Missionary Society (BMS) instalados en la región del Congo, denunciantes destacados de los polémicos trabajos forzados impuestos a los indígenas. A pesar de que su discurso buscaba un equilibrio entre el respeto por las autoridades coloniales y algunas declaraciones de apoyo a los intereses africanos, afirmaban que deseaban cooperar en armonía con el Gobierno, declaraban que no tenían ninguna intención de interferir en su política y que enseñaban a las poblaciones a «obedecer la ley y a honrar al Gobierno portugués». Aunque aludieron a que los principios de Berlín estaban siendo «violados», preferían no apelar a las potencias signatarias ni iniciar un debate sobre la cuestión de los trabajos forzados, a la par que declaraban su autoexclusión de cualquier querella política y se alejaban de toda posición contraria a la soberanía imperial de Portugal[27].

Desde las tribunas de la Conferencia se oyeron, así, discursos opuestos a la percepción cotidiana generalizada de las misiones protestantes establecidas en el territorio ultramarino portugués. Y es que se prefería la idea de una indispensable cooperación con los poderes coloniales a una postura demasiado contestataria de los misioneros, que era inevitable que trajera más dificultades que beneficios. Grandjean mostraba con claridad su apoyo a la intención de Portugal de favorecer una acción misionera nacionalizadora, como ocurría en las demás entidades imperiales, y los propios baptistas, más hostiles hacia los portugueses, tampoco expresaron un ataque explícito contra el país y su política misionera. Por más que las autoridades coloniales hostigaran o dificultaran la vida cotidiana de las misiones protestantes, su recurso de emplear los circuitos diplomáticos, con frecuencia, había agravado en vez de suavizar la actitud portuguesa, por lo que la experiencia aconsejaba dulcificar esa actitud. En este sentido, Edimburgo se mostró menos crítica con Portugal de lo que se podía esperar de una conferencia misionera protestante. Hay que subrayar que en su informe, los baptistas optaron por no abordar el polémico tema de los trabajos forzados, a pesar de que era una de las principales denuncias y, por ello, blanco de la contestación portuguesa[28].

Con su renuncia a apelar a las potencias signatarias de Berlín, los baptistas resaltaban un aspecto básico en la política de misión del Imperio portugués: el problema de las convenciones internacionales y los principios de la libertad misionera y de la tolerancia religiosa. Más de dos décadas después de la firma del Acta General de 1885 y tras otros dos articulados con presupuestos semejantes, los portugueses habían desarrollado diferentes métodos para abordar la presencia protestante. No era posible ni conveniente insistir constantemente en la inconstitucionalidad de dichos principios, ya que Portugal

[27] *World Missionary Conference*, *Commission VII*; *World Missionary Conference*, *Commission I*; véase también Stanley, 2003.

[28] Los misioneros protestantes figuraron entre los principales denunciadores del trabajo forzado en São Tomé y en Angola; destacaron, en especial, Matthew Stober (Angola Evangelical Mission), Charles Swan y Schindler (Plymouth Brethren) y George Grenfell (Baptist Missionary Society) (Bandeira Jerónimo, 2010, p. 95).

los había aceptado y rubricado, pese a su mayor o menor incongruencia con la ley del país. De ese modo, la preocupación portuguesa se desplazó hacia la amenaza para su soberanía imperial —el protestante como «agente político» de una nación rival en la conflictividad interimperial de la época— puesto que cualquier acto hostil llevado a cabo por las poblaciones autóctonas acababa siempre comprometiendo a los misioneros. Esa circunstancia se hizo visible durante la guerra de 1895, en Mozambique, o en la revuelta de Bailundo, aunque de forma imprevista se pasó de una actitud de vehemente contestación a una progresiva y recurrente condescendencia, inevitable desde una dimensión internacional. La ecuación de la política misionera presentaba aspectos diplomáticos que Portugal no siempre conseguía atender, pero también tentativas de establecer modos de cooperación entre ambas instancias, que pasaba muchas veces por que los misioneros aceptaran las medidas adoptadas por los portugueses para controlar y minimizar la actividad y la influencia de las misiones protestantes, las cuales se percibían como «peligrosamente» desnacionalizadoras. Por otro lado, el Gobierno portugués también esperaba que esa anuencia a sus opciones legislativas pudiese debilitar el creciente impacto de las quejas que afrontaba el país en los foros internacionales.

Declaraciones como las de Grandjean serían instrumentalizadas por Portugal para difundir la buena voluntad de su Gobierno en la defensa de una «política de misión» que respetara el derecho internacional y promoviera la obra civilizadora europea en África, sorteando así el discurso crítico internacional, propagado en especial por los británicos. Los efectos de una reunión internacional como la de Edimburgo parecían auxiliar en vez de perjudicar la diplomacia del Imperio y de la misión.

En 1910, la emergencia del régimen republicano, que pretendía separar la Iglesia y el Estado y auguraba el fin de los privilegios atribuidos a los católicos y su obra de misión, dio a los misioneros protestantes la esperanza de que su relación con las autoridades portuguesas podría entrar en una nueva fase de cooperación. En los primeros días de la revolución se esperaba de la República laica un apoyo a la obra misionera de los protestantes o, al menos, una mayor tolerancia[29].

Sin embargo, se mantuvieron los recelos por ambas partes. Si durante la Monarquía, la postura portuguesa se debía en parte a la condición herética de los protestantes, cuya libertad en ultramar contrariaba la confesionalidad prevista en la Carta Constitucional, el principal temor de los portugueses procedía de la condición extranjera de los misioneros. Cuando se proclamó la República el 5 de octubre de 1910, a pesar de que dejaron de considerar «heréticos» a los misioneros protestantes, no dejarían de verlos como extranjeros y, por tanto, una amenaza para el Imperio, cuyo apogeo se daría en el contexto de la revuelta del Congo de 1913-1914, que disipó las dudas, en la opinión portuguesa, sobre los misioneros y su asociación con

[29] Gonçalves Dores, inédita, pp. 207-209; también 2015.

los ataques a la soberanía imperial de Portugal[30]. Tal como ocurriera en episodios anteriores, en la guerra de Mozambique de 1895 y en la revuelta de Bailundo de 1902, las autoridades coloniales señalaron como principal instigador del levantamiento en el norte de Angola a un misionero protestante, el británico J. Sidney Bowskill, de la BMS.

El ministro portugués de Negocios Extranjeros, asumiendo que no había pruebas concretas que responsabilizaran a Bowskill, confesó a la legación británica en Lisboa que existían varios indicios que imputaban a la BMS haber inculcado «en el espíritu de los indígenas ideas de independencia», lo que instó al Gobierno británico a tomar medidas para que los misioneros británicos se abstuviesen de hablar de más asuntos que los religiosos y que comprendiesen la necesidad de imprimir en las poblaciones africanas «ideas de sumisión al gobierno portugués»[31]. El Foreign Office se comprometió a realizar una minuciosa indagación sobre el asunto que, en apariencia, dio la razón a las acusaciones portuguesas. Con todo, los cambios en el contexto internacional relegaron los resultados de la investigación a segundo plano, sobre todo ante la intención portuguesa, bloqueada por Gran Bretaña, de participar en la Gran Guerra al lado de los aliados. Lisboa estaba interesada en agradar a Londres y publicar un informe que acusaba a un súbdito de su Gobierno podría indisponer a la opinión pública británica contra los portugueses.

Así, a pesar de la aparente buena voluntad demostrada por las autoridades portuguesas en el inicio de la República, la toma de conciencia de los republicanos sobre la realidad ultramarina y sus particulares exigencias les condujo a una actitud próxima a la que habían sostenido los Gobiernos monárquicos.

A partir de la década de 1920, los diferentes informes del IMC sobre la situación de las misiones y su relación con el poder político portugués mantendrían la recomendación de una actitud conciliadora, pero sin descuidar las obligaciones que los misioneros tenían hacia las poblaciones que evangelizaban ni la legalidad jurídica internacional.

En un informe presentado en el encuentro del IMC en Oxford (1923), se decía que la legislación portuguesa constituía una «seria infracción» al libre ejercicio de todas las formas religiosas, protegido por los tratados internacionales. Pero, en su valoración general, sostenía que las relaciones entre las misiones y el Gobierno General de Angola eran «satisfactorias». Las autoridades portuguesas garantizaban «toda la protección y soporte financiero y moral», siempre que los misioneros cumplieran las reglas impuestas por la ley portuguesa y los principios que las regían. Por consiguiente, el redactor acreditaba que, «mostrando el leal propósito de las misiones de observar las leyes y los reglamentos del gobierno», y con paciencia, se podría llegar a conseguir alguna modificación en la legislación

[30] Sobre la revuelta del Congo, véanse: Pélissier, 1986, pp. 294-313; Stanley, 1992, pp. 336-339; Vos, inédita, pp. 216-248; Bowskill, *San Salvador: Mr. Bowskill's Letters*.

[31] AHDMNE, Revolta no Congo Português. Reclamación de Inglaterra por la prisión del súbdito británico Bowskill, 3.º Piso, A 8, M 37, Proc. 63/1915, carta de Alfredo Freire de Andrade a sir Walter Langley, 27 de agosto de 1914.

misionera portuguesa, sobre todo en lo que afectaba a la circulación de textos en lengua indígena. Lo importante era trabajar de acuerdo con las intenciones de las autoridades coloniales. Esa buena relación era un «factor determinante» para garantizar la normal actividad de los misioneros, lo que atañía incluso a las acusaciones sobre el incumplimiento de las convenciones internacionales. Mantener un contacto amistoso con la administración ultramarina era esencial para el diálogo en favor de la libertad religiosa[32].

Con el fin de reforzar este entendimiento, el autor del informe, Warnshuis, reprodujo en él el largo discurso de Grandjean en la Conferencia de Edimburgo de 1910 para contraponerlo a las reclamaciones protestantes. El reglamento legislativo que imponía el uso del portugués en la escuela debía considerarse razonable, tal como había hecho el misionero suizo, el cual reconocía la «justicia de las exigencias del Gobierno» en este asunto. No obstante, pese a la postura del informe y de las advertencias de Warnshuis, en la reunión en Oxford, el IMC adoptó como «declaración general relativa a las misiones de todos los países», una resolución que declaraba que la «libre circulación» de la Biblia en lengua nativa y la «libre utilización» de esta en el culto religioso eran «inseparables del ejercicio de la libertad religiosa» y, por eso, debería ser «respetuosamente» reclamada ante todos los Gobiernos[33].

Aunque se solía relegar en la historiografía portuguesa, hegemonizada por una tendencia que valoraba en términos estrictamente nacionales el fenómeno misionero en el contexto ultramarino, la relación Imperio-misiones protestantes es indispensable para comprender las dinámicas internacionales en las que se inserta esa realidad histórica. Las sociedades misioneras protestantes participaron en el desarrollo de las «políticas de misión» y asumieron el papel de agente antagónico de la «misión y de la soberanía nacionales», por lo que relegar los condicionamientos inherentes a su presencia y acción supone relativizar un proceso complejo en el que las obligaciones exteriores, los intereses nacionales y las expectativas religiosas entraban en competición. Portugal consideró siempre al misionero protestante un «enemigo» natural, pero ello no excluía una mutua necesidad de cooperación, fundamentada en un conjunto de factores interimperiales e internacionales.

INTERNACIONALISMOS EN COMPETICIÓN (1919-1930)

La Primera Guerra Mundial cuestionó tanto el emergente ideal de una cooperación interdenominacional protestante auspiciado en Edimburgo como la validez del carácter nacionalista en los movimientos misioneros protestante y católico. Muchas eran las voces que proclamaban el fin de esa «solidaridad ecuménica» ante el desastre del conflicto mundial. La percepción de un ideal conciliador y unido del mundo cristiano, imaginado antes de la guerra, se había

[32] Warnshuis; 1923, pp. 3-31. Debate del informe de Warnshuis en la asamblea del IMC de Oxford en 1923 (ANTT, Companhia de Moçambique, n.º de ordem 2164, n.º 316-AF26).

[33] *Ibid.*, pp. 20-21 y 30.

fragmentado debido a las acusaciones por despreciar ese proyecto ecuménico, procedentes de ambos lados de las trincheras, en especial con la prisión de los misioneros alemanes que se encontraban en los territorios coloniales europeos[34].

En defensa de las misiones alemanas ante las potencias vencedoras se destacó, desde muy pronto, el protestante británico Joseph H. Oldham, secretario del Continuation Committee, creado como resultado de la Conferencia de Edimburgo para promover la cooperación entre las confesiones protestantes. Tras la firma del armisticio de 1918, Oldham vio una oportunidad para presionar a sus compatriotas y lograr que los aliados reconsideraran su posición sobre los misioneros alemanes, muchos de ellos detenidos, y sus bienes, es decir, sus misiones y sus pertenencias. En la Conferencia de Paz de París insistió en la salvaguarda de esos misioneros y en la posibilidad de que retornaran a las misiones que habían abandonado a lo largo de la guerra. Era la defensa del principio de la libertad y tolerancia de la actividad religiosa, que superaba las divisiones de nacionalidad. Su presión se tradujo en el artículo 438 del Tratado de Versalles, que excluía los bienes de las misiones de los apropiados por las potencias vencedoras y los mantenía bajo el control de sus antiguos propietarios[35]. Para Oldham, la inclusión de este artículo representó una victoria para el espíritu de cooperación misionera proclamado en Edimburgo y para la afirmación del movimiento misionero como civilizador y evangelizador, desprendido de las connotaciones nacionalistas que lo habían adulterado durante la guerra.

Del lado católico, la figura más destacada en la defensa de la libertad de los misioneros alemanes sería Bonaventura Cerretti, secretario de la Congregación de los Asuntos Eclesiásticos Extraordinarios y representante oficioso del papa Benedicto XV en la Conferencia de Paz, cuando no admitieron a la Santa Sede como participante oficial. Ante las súplicas de la jerarquía eclesiástica alemana que demandaba la protección de sus misiones y los recelos que llegaban a Roma desde las tierras de misión, la diplomacia pontificia procuró sondear a los Gobiernos de los países victoriosos para que respetaran a los misioneros alemanes, a los que deberían considerar, como explicó el secretario de Estado, Pietro Gasparri, a la legación británica, «no como enemigos, sino como colaboradores de la obra de civilización»[36]. La Santa Sede entendía que los bienes de las misiones católicas alemanas confiscados pertenecían a Propaganda Fide, al ser el órgano coordinador de la acción misionera católica y, por consiguiente, a la Santa Sede. En ese sentido, todo lo que fuera confiscado por los Gobiernos aliados debería revertir al citado dicasterio romano, que trataría de redistribuirlo entre otras sociedades misioneras católicas. Esta tesis sería contestada por los líderes de las principales potencias presentes en París: Woodrow Wilson, David Lloyd George y Georges Clemenceau. Por su parte, el primer ministro italiano,

[34] Lehmann, 2003.

[35] Hogg, 1981, pp. 185-189; Clements, 1999, pp. 163-166; Oldham, 1920.

[36] Marco, 1990, p. 69; Mayeur, 1990, p. 312; Pollard, 1999, p. 142; Scottà, 2009, pp. 301-325.

Vittorio Emmanuele Orlando, hacía una interpretación diferente de la alegación pontificia, pues entendía que los bienes de la Santa Sede eran propiedad del Estado italiano, es decir, que si los bienes de las misiones revertían a Propaganda Fide, acabarían por reintegrarse a Italia. Sin embargo la resistencia y la insistencia de Cerretti conseguirían que los aliados firmasen una declaración por la que las misiones alemanas deberían permanecer en manos de misioneros de la misma confesión religiosa[37]. Igual que otros países, Portugal también accedió a firmar la declaración[38].

La defensa del principio de libertad para los misioneros era fundamental para el Vaticano, lo mismo que para figuras como Oldham, reafirmando para ello disposiciones internacionales acordadas antes del estallido de la guerra mundial. Con la derrota alemana, el riesgo de anulación de las disposiciones de los tratados en los que Alemania había sido parte contratante era real.

El texto del Pacto de las Naciones, en uno de los párrafos del artículo 22, exigía que el mandatario que asumiese el gobierno de los territorios de África central debía garantizar la «libertad de conciencia y de religión, sin más restricciones que las que podía imponer el mantenimiento del orden público y de las buenas costumbres»[39]. Esta proposición correspondía a las intenciones de algunos representantes religiosos, católicos y protestantes, al posibilitar a los misioneros de todas las confesiones el libre ejercicio de su actividad evangelizadora, como ya hiciera el Acta General de Berlín. Ello se reafirmaría de nuevo en la Convención de Saint-Germain-en-Laye, de 10 de septiembre de 1919. Su largo artículo 11 mantenía las preocupaciones manifestadas en el artículo 6 de Berlín, pero insertaba una reserva que no aparecía en ninguna de las actas de las conferencias del siglo XIX y que se debió a la presión de los representantes portugueses: la libertad de las misiones no podría menoscabar la aplicación del derecho interno, ni poner en riesgo el orden público ni la seguridad. Esta reserva permitía a los Estados contraponer una oposición a la acción misionera con base legal. Parte de la argumentación de los misioneros protestantes y, tras la implantación de la República, de los misioneros católicos, contra las autoridades portuguesas, se sustentaba en acusarlas de menospreciar lo dispuesto en Berlín. La réplica nacional a estas acusaciones se basaba siempre en las amenazas que la actividad misionera suponía para el bienestar y el orden social en las colonias, lo que chocaba de forma reiterada con los términos rubricados en Berlín y Bruselas, así como con los del Tratado Luso-Británico. El nuevo internacionalismo ofrecía, así, a Portugal, medios para contestar y cercenar la actividad misionera dentro de su imperio, bien la posibilidad de bloquear la

[37] Boegner, *Gouvernement et missions*, pp. 70-75; Hogg, 1981, pp. 186-187.

[38] AHDMNE, Secretaria Geral da Direcção Geral dos Negócios Políticos. Relações Diplomáticas com a Santa Sé. Separação Igreja e Estado; 1911/1916, maço 329, carta de João Chagas a Rodolfo Silva Júnior, 25 de junio de 1919; carta de João Carlos Melo Barreto a Joaquim Pedro Martins y a João Chagas, 20 de septiembre de 1919; carta de João Carlos Melo Barreto a Achille Locatelli, 2 de octubre de 1919.

[39] Artículo 22 del Pacto de las Naciones.

acción misionera protestante, bien la prohibición de la acción de las congregaciones religiosas católicas, que no podían establecerse en el país ni en su Imperio por la Constitución republicana de 1911[40].

También en ese año de 1919 los protestantes sentaron las bases para recuperar el camino iniciado en Edimburgo y promover una efectiva y eficaz cooperación interdenominacional, con la que subrayaban la importancia de llevar a cabo una acción misionera que sobrepasase los límites nacionales, lo cual culminaría en la constitución del IMC (1921), centro organizador de una estrategia coordinada en el universo protestante, sustentado por tres principios fundamentales: el primero consistía en que la política misionera solo la podrían determinar las sociedades e instituciones misioneras y las iglesias que ellas representaban; el segundo principio establecía que el Consejo no aprobaría ninguna decisión de cariz eclesiástico o doctrinal si hubiese discordancia entre sus miembros constituyentes; y, el tercero y último, proponía que cualquier realización «exigía más que la capacidad humana», por lo que el éxito dependía de la gracia divina. El primero de estos principios definía de forma explícita que la responsabilidad de la elaboración de los métodos de la actividad misionera quedaba en manos de aquellos que estaban más capacitados para esa función, es decir, las entidades religiosas, salvo cualquier intromisión externa, en especial de los poderes políticos. En cuanto al segundo, tenía como objetivo sortear las posibles divergencias teológicas existentes entre las diferentes denominaciones protestantes que constituían el nuevo Consejo, pues los beneficios de la cooperación imponían la superación de los antagonismos internos[41].

También el catolicismo trató de salvaguardar el carácter supranacional de la misión, para lo que la Santa Sede apeló a una evangelización despojada de los elementos nacionalizadores que mostraran a los misioneros como ciudadanos de un determinado país y no como representantes de la Iglesia, a través de la renovación de su «Ministerio» de misiones —Propaganda Fide— y la publicación de dos documentos fundamentales —la *Maximum Illud*, de Benedicto XV (1919) y la *Rerum Ecclesiae*, de Pío XI (1926)— dos magnas cartas de la nueva acción misionera católica. La primera encíclica, el primer gran documento misionero del siglo XX, inspirado por el cardenal-prefecto Van Rossum, afirmaba que la principal preocupación del misionero debía ser evangelizar al pagano[42]. El misionero, antes que alemán, portugués o francés, era católico. Recordaba a los misioneros que «no debéis propagar el reino de los hombres, sino el de Cristo». Si las poblaciones a evangelizar percibiesen que el misionero se empeñaba en los intereses de su propio país, toda su obra sería sospechosa a los ojos de aquellas, pues podría conducir a considerar el catolicismo la religión de «una determinada nación». Este principio era contrario a las funciones

[40] Sobre la cuestión de las misiones durante la Primera República Portuguesa, véase Gonçalves Dores, 2015.

[41] Sobre el contexto y el proceso de creación del IMC, véase Hogg, 1981, pp. 202-214.

[42] Sobre la actividad de Van Rossum como prefecto de Propaganda Fide, véase Prudhomme, 2011, pp. 123-141.

nacionalizadoras que los Estados procuraban imprimir en las misiones católicas ultramarinas y chocaba con la idea de la mayoría de los Gobiernos sobre la función de la acción misionera en el marco imperial, por lo que sería recibido con recelo. Para proteger los intereses de las misiones católicas, de la misma forma que los protestantes procuraban superar las divisiones nacionales exacerbadas por el conflicto mundial, también Roma iba a insistir en el carácter espiritual del trabajo misionero, mediante el rechazo de los proyectos y las intenciones de las potencias imperiales para nacionalizar las misiones y sus actividades[43].

En Portugal, las repercusiones de estos internacionalismos no relegaron el objetivo de una «política de misión» que favoreciese la nacionalización de las poblaciones y la consolidación del dominio imperial, a pesar de mantener en su legislación los principios de la libertad religiosa de las misiones, ya fueran los Decretos de 1919, ya el Acta Colonial de 1930, que instauró la nueva política imperial del naciente Estado Novo. La «política de misión» parecía aceptar así tácitamente las posiciones de la Santa Sede y del IMC. Benedicto XV, que había firmado la *Maximum Illud*, felicitó al Gobierno cuando aprobó un decreto sobre política misionera (1919) que promovía los fundamentos nacionalizadores de esa «política», debido a que dejaba vislumbrar un cierto reconocimiento de la obra misionera católica, la cual el Vaticano deseaba que el país aceptara *de facto* y *de iure*. Años más tarde, cuando se publicó el Estatuto de las Misiones del ministro João Belo (1926), la diplomacia pontificia manifestó una actitud semejante.

El IMC y algunos de sus miembros insistían en su intención de colaborar con las autoridades coloniales portuguesas, pese a la conflictividad latente entre ambas partes, como se percibe en el ya mencionado informe de Warnshuis (1923). Los debates en torno a un *modus vivendi* que acaecieron durante la conferencia sobre las misiones cristianas en África en Le Zoute-sur-Mer (septiembre de 1926) —muy marcadas también por el Informe Ross, que denunció, en la SDN, la extensión del trabajo forzado en las colonias de Angola y Mozambique, las cuales contaban con la ayuda de muchos misioneros protestantes allí establecidos— revelan esta difícil interacción, que resiste los análisis simplificadores. El viaje de Henri Anet, director del Bureau des Missions Protestantes du Congo Belge, a Lisboa a comienzos de 1926, es particularmente esclarecedor en este aspecto[44].

Anet fue a Portugal con el objetivo de apaciguar a las autoridades portuguesas y minimizar los efectos negativos que la reacción de estas ante el documento de Edward Ross podría tener en la «competición» misionera[45]. En su informe

[43] *Maximum Illud*, texto en italiano disponible en <http://www.vatican.va/holy_father/benedict_xv/apost_letters/documents/hf_ben-xv_apl_19191130_maximum-illud_it.html>.

[44] AHDMNE, SDN, Escravatura, processo 14, 3.º piso, armário 28, maço 71. Sobre la conferencia, véanse Anet, *Quelques résultats pratiques*, y Smith, 1926. Para todo el contexto, véase Bandeira Jerónimo, 2015.

[45] AHDMNE, SDN, Escravatura, processo 14, 3.º piso, armário 28, maço 71, «A Conferência internacional das missões cristãs em África realizada em Zoute-sur-Mer (Bélgica) e o castigo,

sobre la visita, Anet expresó con detalle los esfuerzos de cooperación con el Estado portugués que la organización protestante estaba dispuesta a asumir y subrayaba la positiva recepción de algunas destacadas personalidades coloniales lusas. Ernest W. Riggs, destacado miembro de la American Board of Commissioners for Foreign Missions, calificó de exitosa la visita: Anet había dado una excelente «impresión» en Portugal, había conseguido dulcificar, al menos en apariencia, la animosidad de las autoridades, resultado de la constante implicación de los misioneros extranjeros en los procesos de denuncia del *modus operandi* del colonialismo portugués. Su proximidad con Alberto de Oliveira, ministro portugués en Bruselas, que fue invitado a la conferencia de Le Zoute-sur-Mer, sin duda, ayudó a obtener una relativa pacificación de las relaciones entre las autoridades portuguesas y el mundo misionero protestante. En la conferencia, por sugerencia de Anet, el representante portugués pudo manifestar la voluntad de su Estado de corregir los abusos laborales y facilitar la presencia misionera (incluso en cuestiones educativas), según, claro, los intereses de la nación. Como es obvio, las autoridades portuguesas no dejaron de valorar los debates de la conferencia, organizada por Oldham tras la de High Leigh (1924). Las discusiones sobre relaciones raciales, estrategias misioneras y educación indicaban el tipo de críticas que los portugueses podrían afrontar[46].

Los internacionalismos que asumieron un lugar destacado en el concierto de las naciones de la posguerra, en especial el internacionalismo de las naciones, representado por la SDN, y el internacionalismo de las religiones, representado por las renovaciones de los movimientos misioneros cristianos (católico y protestante), incidían en el proyecto imperial nacionalizador del Estado-Imperio portugués. Los diversos contextos en los que se desarrollaron cada uno de estos internacionalismos condicionaron el proceso histórico portugués. Negarlo y reducir el conflicto a la tradicional visión historiográfica de un Estado-Imperio insular, dominada por un nacionalismo metodológico, acarrea innumerables problemas analíticos debido a que oscurece más de lo que revela. Las dinámicas internacionales y transnacionales en la historia de los imperios y de los fenómenos religiosos no se pueden disociar de estos si queremos comprenderlos.

Los movimientos misioneros cristianos, desde mediados del siglo XIX, estaban construyendo un discurso cuya intención era valorar los elementos supranacionales de la actividad misionera, así como subrayar la importancia de la «formación» de cristianos y no tanto de ciudadanos de los Estados imperiales. Las garantías de libertad y tolerancia religiosas presentes en las Actas Generales de Berlín y de Bruselas fueron el resultado de esas perspectivas evangelizadoras, pero también estructuraron una determinada forma de relación entre el Estado y las Iglesias, o mejor, la religión cristiana, en el contexto

em Angola, de vários pretos suspeitos de terem fornecidos elementos para o relatório Ross, 1926». Véase también Bandeira Jerónimo, 2015.

[46] IMC/CBMS, caixa 298, Portuguese Africa: Anet visit to Portugal, 1926-1930, en Anet, «Report on a journey to Portugal», 3 de junio de 1926. IMC/CBMS, FBN87, Portuguese Africa, carta de Ernest W. Riggs para A. L. Warnshuis, 22 de julio de 1926.

imperial, con repercusiones en el metropolitano. La fuerte influencia de las sociedades misioneras protestantes, y también de la Santa Sede, en las opiniones públicas metropolitanas, permitió reordenar los mecanismos de interacción Estado-Iglesia. La constitución de aquel discurso supranacional fomentó el desarrollo de un internacionalismo misionero, que en el caso protestante tuvo un momento cumbre en la Conferencia Misionera Mundial de Edimburgo, a pesar de las críticas al predominio del eje angloamericano en el mismo, y en la formación del IMC; y, en el caso católico, en el proceso de centralización de la acción misionera en Propaganda Fide, que venía desde Gregorio XVI y León XIII y culminaría en la política misionera de Benedicto XV y Pío XI.

La interacción entre Portugal, las misiones protestantes y la Santa Sede transcurrió en una escala que sobrepasa el ámbito nacional, en concreto el metropolitano, en el que permanece acantonada la historiografía portuguesa. En una era de internacionalismos emergentes, algunos con claros antecedentes históricos, el proyecto imperial portugués tuvo que confrontar dinámicas adversas que procuró sortear o incluso obtener ventajas de ellas, en particular en relación con las misiones, donde a una legislación en apariencia respetuosa de los principios internacionales se contraponía una «política de misión» de evidentes trazos nacionalizadores, opuestos a aquellos principios.

Estos aspectos «internacionales», cada uno con sus agentes, proyectos y expectativas, a veces contradictorios entre sí, condicionaron la formación de las «políticas de misión» en Portugal, a causa de la legalidad de los principios impuestos por los de «fuera» y por las convenciones internacionales (las conferencias de Berlín, Bruselas, Edimburgo y Saint-Germain-en-Laye son ejemplo de ello), implicando el establecimiento del *modus vivendi* entre el Imperio y la misión que exigía un frágil equilibrio entre los deseos y las posibilidades de cada uno de ellos. El Imperio procuró compensar la legalidad exterior con su proyecto nacional y nacionalizador, en cuanto que las instituciones religioso-misioneras se debatían entre la defensa declarada del derecho colonial internacional, que las protegía, lo que conllevaba inevitables denuncias contra la administración portuguesa, y la necesidad de mantener una cordialidad que permitiese la continuación de su obra misionera.

Las dinámicas internacionales, transnacionales e interimperiales analizadas en este texto son determinantes para una comprensión más amplia del proceso histórico del Imperio colonial portugués y de sus dimensiones religiosas, y constituyen, además, una nueva contribución para la historia nacional y su integración en la historiografía de los imperios y de los internacionalismos, políticos y religiosos.

Traducido del portugués por Gonzalo Álvarez Chillida

REGRESO DE LOS JESUITAS A LOS EXTREMOS IMPERIALES

MINDANAO Y ZAMBEZIA EN LA SEGUNDA MITAD DEL SIGLO XIX

Miguel Rodríguez
Sorbonne Université, CRIMIC (EA 2561)

Hacia 1860, tras el viaje de reconocimiento del padre José Fernández Cuevas, de la Compañía de Jesús, a las islas del sur del archipiélago de las Filipinas —Mindanao y Joló— que iniciaría la instalación de los miembros de su orden en tan remotas regiones, este se quejaba de las específicas dificultades de la empresa que le imponían sus superiores, pero también las autoridades políticas en Madrid. Le parecía más viable llevar a cabo su propósito de evangelizar en las regiones del norte de la gran isla de Mindanao, donde abundaban los animistas, que eran «paganos». Pero,

> por carecer el Gobierno de un plan fijo y eficaz para llegar a la completa sumisión de esos infieles a la dominación española, por la necesidad de que quedase en la región un contingente de tropas para defensa de los misioneros[1],

le obligaron a instalarse en el sur, donde dominaban otras poblaciones cuya religión era la musulmana, razón por la cual estaban menos abiertas a la conversión. Según Pablo Pastells, que publicó en 1916 una conocida crónica sobre la presencia jesuítica en las Filipinas, Cuevas temía que su trabajo de apostolado tuviera efectos muy lentos, «si bien por otro lado le alentaba la suma importancia de tener a raya a los moros para la tranquilidad del resto del archipiélago»[2].

Unos años antes, la comisión que se planteó en 1855 el papel que podría tener el río Pulangui, considerado el «río grande» de Mindanao, había sugerido el recurso a misioneros apoyados por el gobierno que vivirían entre los nativos y pondrían en práctica «reducciones» entre ellos. Así, el gobernador militar que estableció el centro de su poder en Cotabato obtuvo la autorización para atraer a un grupo de jesuitas[3]. Tras la gira del padre Cuevas y de sus compañeros, el Gobierno central fijó mediante varios decretos, expedidos ese mismo 1860, las condiciones para que se produjese la instalación española: debería establecerse

[1] Pastells, *Misión de la Compañía*, t. I, p. 27.
[2] *Ibid.*
[3] Arcilla, 1978, pp. 16-34.

Xavier Huetz de Lemps, Gonzalo Álvarez Chillida y María Dolores Elizalde (eds.),
Gobernar colonias, administrar almas, Collection de la Casa de Velázquez (169), Madrid, 2018, pp. 57-87.

un gobierno político-militar en la isla, con seis distritos, se encargaría el «pasto espiritual» a los jesuitas que reemplazarían a «los curas existentes», fundamentalmente recoletos, así como su transporte y el mantenimiento de los padres y hermanos de la Compañía de Jesús; una fuerza militar de ochocientos españoles les daría protección contra los grupos indígenas hostiles y se alentaría la construcción de escuelas en cada pueblo. El Real Decreto de 6 de febrero de 1862 daba derecho exclusivo a la Compañía a implantar nuevas misiones en la isla de Mindanao, a partir de las bases situadas a la entrada del río Grande[4].

Los españoles se estaban enfrentando a esos numerosos pueblos de las islas del sur que desde hacía tres siglos no conseguían dominar. Solo con los buques de vapor adquirieron una movilidad superior para vencer a los «piratas», los cuales desafiaban el control de los circuitos comerciales en esas regiones tan lejanas de Manila. Se llamaba «piratas» a los circuitos que resultaban irreductibles según la organización instaurada por los españoles en ese período de recomposición del comercio exterior del archipiélago, posterior a la extinción del Galeón de Manila. Joló, centro del comercio de esclavos, debía entrar en la esfera de influencia española, mientras que los británicos, los holandeses y los franceses rondaban en la zona y se acercaban a las grandes islas del sudoeste filipino[5]. Tras la conquista de Dávao en 1849 por José Oyanguren y la victoria de sus destacamentos navales contra «los moros» —apelación general con la que se identificaba al acérrimo y secular enemigo, el cual suponía la alteridad absoluta para los pueblos ibéricos— y el consecuente tratado de paz con la sultanía de Joló en 1851, el Gobierno español decidió pasar a la ofensiva y ocupar esos territorios extremos sobre los mares del Sur. Vicente Barrantes, en su libro *Guerras piráticas de Filipinas* escribía así en esos años:

> Los moros de Mindanao, que siempre serán unos bárbaros, mientras no conozcan los derechos del hombre ni las leyes de la civilizacion [*sic*], fueron los primeros en hacer frente a los españoles. Los portugueses […] y después los holandeses, aprovechándose de la antipatía que nos mostraban los moros, fomentaron su encono contra nosotros, proveyéndolos de armas y municiones de guerra para que el establecimiento nacional de Manila no tomase cuerpo[6].

En Filipinas, las amenazas en las zonas de frontera provenían, desde siglos atrás, de las incursiones de los «moros» en las islas del lejano sur como Isabela (Basilán), Mindanao y Joló. En particular esta gran isla, con una conformación física muy escarpada, una *terra ignota* en su interior y sus costas acosadas por los musulmanes, era muy poco favorable a su conquista. Por más que se esforzaran los españoles, fue «la gran frontera meridional de las Filipinas hispanizadas»[7].

[4] Pastells, *Misión de la Compañía*, t. I, pp. 22-23.

[5] Ileto, 2007, pp. 20-23. Véase también Majul, 1999, pp. 31 *sqq.*, 337-350.

[6] Barrantes, *Guerras piráticas de Filipinas*, p. 2.

[7] Jacquelard, 2015, pp. 182 y 237.

Muy lejos de allí, en otro continente, en el interior de África, uno de los primeros relatos escritos por los misioneros de la Compañía en Zambezia hace observar, desafiante, a sus lectores:

> Antes de la supresión de la Compañía, en el siglo pasado, nuestros Padres ocupaban todos estos lugares; no hacemos pues sino volver a nuestros antiguos puestos de misioneros, bajo la protección del gobierno masón portugués; hoy nos acarician porque Portugal necesita la influencia moral de los misioneros para levantar esta colonia; pero ¡cuidado más tarde![8]

En efecto, en las gestiones que preceden al envío de jesuitas a África, son evidentes las necesidades geopolíticas de Portugal. La política papal que limitaba los tradicionales derechos del *Padroado* y las estrategias de las potencias para repartir un continente tan prometedor inducían a la ocupación *de facto* de los territorios, para la cual las órdenes misioneras sirvieron de avanzada[9]. En cuanto a lo que pudo llamarse más tarde Mozambique —esa posible presa de las potencias coloniales con la que soñaban exploradores, geógrafos, aventureros y comerciantes—, la ocupación portuguesa se limitó desde el siglo XVI a ciertas poblaciones costeras, por donde, por cierto, había pasado san Francisco Xavier, uno de los primeros jesuitas. Esa zona, casi sin relaciones directas con la metrópoli, era más bien una sucursal de la India o «una colonia degenerada en que todo está por derrumbarse», como decía en 1860 el francés Charles Vogel[10]. En la misma época en la que Stanley identificaba el origen del Zambeze y en la que Livingstone sentaba las bases de la incursión británica en las regiones aledañas, pocas exploraciones se habían llevado a cabo. Sólo el portugués Alexandre de Serpa Pinto había explorado sus afluentes occidentales. A mediados del XIX, la Zambezia[11], más que un área circunscrita por fronteras trazadas, era un espacio delimitado por un imaginario cultural y su interior se consideraba *res nullius*.

El interés por los yacimientos minerales y por el control de las vías comerciales, la ausencia de colonos europeos (colonos que sí hubo en Angola), las insuficiencias de una administración colonial y otros problemas fueron de hecho persistentes por lo menos hasta el final del siglo. En un libro de 1898, Paul Guyot, un viajero que insiste en las posibilidades económicas del territorio, era al respecto en extremo alarmista, puesto que los intereses de los portugueses se veían amenazados no sólo por el ultimátum británico de 1890 sino también por Alemania que, tras implantarse sobre las costas, «vigila por su parte a

[8] RIVIÈRE, *Vie et souvenirs*, p. 182.

[9] BANDEIRA JERÓNIMO, 2012.

[10] VOGEL, *Le Portugal et ses colonies*, pp. 561-562.

[11] CAPELA, 1995, pp. 15 y 17. No consta el topónimo Zambezia antes de 1853 (año en el que se crea el distrito de Tete, separado del de Quelimane). El decreto del 4 de febrero de 1858 manda que se dé ese nombre a «todos los territorios a los que tiene derecho la Corona de Portugal en el valle del Zambeze, desde la desembocadura hasta más allá del antiguo presidio de Zumbo».

Mozambique como una presa por agarrar»[12]. Agregaba Guyot que «Mozambique es, en muchos aspectos, un país donde todo está por crearse y organizarse, por falta de administración»[13]. Por su parte, también a finales de la década de los noventa, Joaquim Mouzinho de Albuquerque definía un territorio que conocía bien por haberlo gobernado durante años: «profesores sin escuelas y escuelas sin alumnos, misiones sin misioneros, sacerdotes sin iglesias e iglesias sin fieles, incluso un servicio médico sin médicos»[14].

Habían de establecerse fronteras por lo que era esencial la «ocupación efectiva» de los territorios, al mismo tiempo que debían respetarse las vías de libre comercio, como podía ser el caudaloso Zambeze, el tercer gran río africano tras el Nilo y el Congo. Gran vía de comunicación por la que circulaban las mayores riquezas —oro y marfil, luego esclavos— y poseedora también de fértiles tierras en la cuenca que forma hacia el interior, se transformó en el siglo XIX en una zona neurálgica.

En una época como la segunda mitad del siglo XIX, en la que se reorganizan los sistemas imperiales para el aprovechamiento intensivo de los recursos naturales y de las vías de comunicación en un planeta en gran parte desconocido pero ya globalizado, es manifiesta la fragilidad de los viejos países ibéricos tanto en el reparto de África como en el Extremo Oriente. Van a titubear y se verán obligados a adaptar las prácticas coloniales que por siglos habían establecido, así como asumir con dificultades funciones defensivas e intentar conformar zonas de influencia. En el reparto de África, donde los portugueses incursionarán hacia el interior y tratarán de organizar una ocupación territorial continua —el espacio *cor de rosa* «rosado», de Angola a Mozambique— entre el Atlántico y el Índico. En Filipinas es bien conocido el papel que desempeñaron las órdenes religiosas en la hispanización y en el control sobre las poblaciones locales. Pero, también, en el África meridional, los religiosos cumplirán un papel esencial en el «nuevo imperialismo» que los portugueses construyeron en el último tercio del siglo XIX, bajo la influencia y en oposición a las políticas imperiales de sus rivales en ese continente.

Se examina en este capítulo la presencia de miembros de la Compañía de Jesús en tierras lejanas: la isla de Mindanao, al sur de las Filipinas, y la región de Zambezia. Sus superiores y las autoridades de las metrópolis respectivas les encomendaron esas misiones porque allí se habían establecido en siglos pasados, antes de su expulsión de los territorios correspondientes a las monarquías portuguesa y española (en 1759 y 1767) y de su posterior disolución, por el papa Clemente XIV, en 1773.

La notable capacidad de los jesuitas para relatar sus experiencias y proyectos a través de los informes a sus superiores y de las «cartas edificantes» que publica y difunde la propia Compañía, harán de estas fuentes, provenientes

[12] GUYOT, *Le Zambèze*, pp. 2-3.

[13] *Ibid.*, p. 4.

[14] En un libro publicado en Lisboa en 1899, *Moçambique 1896-1899*, citado en SUNDKLER, STEED, 2000, p. 482.

de ambos territorios extremos, la base documental para elaborar un ejercicio comparativo. Si se muestran algunos aspectos de su (re)implantación y de su presencia en territorios extremos de los imperios ibéricos, este trabajo tendrá una dimensión marcadamente contrastiva para entender cómo los misioneros de la Compañía de Jesús se adaptaron a contextos muy diferentes y cómo su percepción y sus prácticas contribuyeron al funcionamiento de los imperios español y portugués. El primero se sumió en complejas dificultades que lo llevarán a su extinción en las Antillas y en el Pacífico; el segundo luchaba por su renovación —algunos dicen «por un nuevo imperio»— y por su inclusión en el reparto de África por las potencias europeas.

CONOCIMIENTO Y OCUPACIÓN DEL TERRITORIO

Si durante el siglo XIX, el Estado liberal en los países ibéricos refuerza y acelera las medidas restrictivas respecto a las congregaciones religiosas, en particular contra la Compañía de Jesús, su papel en ultramar es reconocido por ser un útil instrumento para llevar a cabo una colonización perdurable. En España, la Ley del 27 de julio de 1837 suprime todas las órdenes religiosas, pero conserva los tres establecimientos de formación de misioneros, medida confirmada por el artículo 29 del Concordato de 1851. Un Real Decreto del 19 de octubre de 1852, referente a las Filipinas, que trata de «la conversión de los paganos de esas islas» considera que el número de misioneros de las cuatro órdenes existentes no cubren todas las necesidades, lo que abre la puerta a la reinstalación de los jesuitas. El clero secular era despreciado o se le consideraba incapaz de cumplir las diversificadas tareas de control y de conocimiento, características de un eficaz gobierno, de tal modo que la «frailocracia», como la designaban los nacionalistas filipinos de forma peyorativa, fue en realidad un sistema de poder y de control de las poblaciones que sólo podrían ejercer las órdenes regulares disciplinadas, dependientes de las «provincias» de cada orden —europeas— o desde la misma Roma, ya fuera una institución pontificia como lo era, desde 1622, la Propaganda Fide, ya fuera una orden religiosa particularmente centralizada y estructurada desde su fundación como la Compañía de Jesús. Parece sorprendente que la orden ignaciana, brazo armado del papado y beligerante, sobre todo, en la época de Pío IX, se solicitara como instrumento crucial para crear la estrategia colonial de los gobiernos liberales en sus metrópolis respectivas.

En Portugal, también el Estado utilizó a las fuerzas eclesiásticas, lo que estimuló una gradual reintroducción de las órdenes religiosas, como la de los jesuitas a Porto en 1845 y a Lisboa en 1857[15]. A pesar del furibundo antijesuitismo en las élites del siglo XIX, poco a poco se llegó al convencimiento de que en la carrera por el control de los imperios, siguiendo los ejemplos del británico, del francés

[15] MATOS-FERREIRA, 1995, pp. 286 y 295.

y del belga, mejor valía empujar a las órdenes religiosas, en particular a la Compañía de Jesús, como avanzadas en regiones remotas. Regresan a territorios que conocían bien, a sus célebres establecimientos de enseñanza y de investigación científica, el Observatorio y el Ateneo de Manila y, sobre todo, a la isla de Mindanao. El proceso de reinstalación es similar en el África oriental puesto que fundaron, en 1882, el Colégio do Bom Jesus en Quelimane, sustentado por los colonos y donde se formó una reducida élite, establecimiento que se convertiría luego en la residencia del superior de las misiones de la región[16].

En el nuevo interés por Zambezia se conjugan las actividades de la Sociedad de Geografía de Lisboa que protestaba ante la Santa Sede por haber creado la Prefectura Apostólica de Cimbebasia y otorgado las misiones del Congo a una orden francesa, la del Espíritu Santo, ignorando tanto el *Padroado* como en general los «derechos históricos» de Portugal en territorios africanos muy disputados, como son Angola y el Congo. Son conocidos los memorandos, redactados entre 1881 y 1883, de una comisión en el seno de la Sociedad de Geografía, en la que destacaban Luciano Cordeiro y Fernando Pedroso, muy ligado este último a los jesuitas. Para Cordeiro, había que fijar «estaciones de civilización, protección y comercio», dirigidas por oficiales del Ejército que para sus funciones —auxilio a los viajeros, apoyo a la fijación de colonos, realización y divulgación de observaciones científicas y «civilización de las costumbres bárbaras»— era primordial que contaran con misioneros católicos, tan eficaces como los protestantes lo fueron para la implantación británica desde la década de los sesenta, precisamente los protestantes contra quienes se fundó la Compañía de Jesús. Por su parte, Pedroso escribe de forma regular al general de la Compañía, Pierre-Jean Beckx, sobre la conveniencia de que esta esté presente como orden misionera en el reparto de África, pero también ante la Santa Sede, insistiendo en crear en Zambezia un ejemplo prioritario de implantación colonial y volviéndose el principal informante del nuncio y de la Santa Sede[17].

Así como la Propaganda Fide en 1865, descuidando las normas del *Padroado*, había entregado la jurisdicción del Congo a una orden francesa sin tener en cuenta lo que pretendía el Gobierno portugués, en 1877 define los límites precisos de un territorio que —a partir de un seminario en Grahamstown cercano a la colonia inglesa de El Cabo— podría haber sido la base de un «gran complejo misionero», encargándolo a la Compañía de Jesús. Una primera exploración[18] para abrir las vías de comunicación entre Sudáfrica y lo que se llamaría Zambezia fue confiada en 1879 a Henri Depelchin, un jesuita belga que había pasado dieciocho años en las misiones en India. Con muchas dificultades como la cruel enemistad de los zulúes o los avances de aventureros y

[16] Se enseñaba en dicho colegio aritmética, gramática portuguesa, caligrafía, lectura y dictado, para preparar a empleados públicos y comerciantes (Capela, 1995, p. 176).

[17] Bandeira Jerónimo, 2012, p. 232.

[18] Weld, *Mission of the Zambesi*, relata el viaje de los misioneros hacia el norte, a través del Transvaal. Véase también Creary, 2011, pp. 23-34.

cazadores protestantes, como relata el propio Depelchin[19], trataba de conectar las misiones sudafricanas con los territorios al norte gobernados por Lobengula hacia Bulawayo y luego hacia Sofala y Gaza. Pero esta expedición de franceses, ingleses y belgas, que se hizo al margen de los intereses portugueses, fracasó en parte por la incompetencia de los dirigentes y por sus dificultades para enfrentarse al poder religioso y político de Lobengula, un señor poderosísimo que dominaba en Bulawayo.

El mismo padre Beckx se entrevista con Joaquim Carlos Paiva d'Andrada, «un patriota y un visionario a la manera de Cecil Rhodes»[20], eficaz agregado militar de Portugal en París, el cual buscaba organizar una expedición en 1881. En sus exploraciones por África para abrirla a compañías capitalistas, era evidente que el objetivo de Paiva d'Andrada era utilizar a los jesuitas. Se llevó entre sus acompañantes al padre Dejoux, francés; y, luego, en 1881, otros dos jesuitas franceses y dos portugueses partirían de Lisboa para ir a fundar una misión entre Sena y Tete. Se trataba así de establecer una red de estaciones sobre el Zambeze, que conectaran el litoral, donde se fundaron primero las misiones de Coalane, Chupanga, Mopeia y Sena, con el interior. Cercana a Tete, la de Boroma, abierta en 1885, sería la más floreciente: una gran iglesia, residencias y dos internados, además de un observatorio meteorológico, como en Manila. A partir de la de Boroma se establecieron misiones en el interior: cerca de Zumbo, en Ricico, trasladada a Miruro en 1897, en los límites del territorio de Mozambique, en la frontera con el territorio inglés, tras el Ultimátum de Londres y del consiguiente acuerdo diplomático. Esta misión, muy deseada por el gobernador general desde 1882 por ser el punto más occidental, más cercana a Angola, y codiciada también por los británicos, debía justificarse por los conflictos sobre la línea divisoria entre los territorios británico y portugués. Estaría Miruro, según escribía Aloisius Baecher, su superior en 1907, «a la altura de poder servir de modelo a cualquier nación colonizadora en estos *sertôes* africanos, un modelo de civilización portuguesa y católica»[21]. Otra avanzada en tierras extremas fue la misión de Milange, al nordeste, que los misioneros abandonaron, en 1894, tras muchos ataques y que ocupaba un lugar estratégico desde el punto de vista geográfico sobre el monte Tumbini, eficaz para controlar los circuitos de comercio esclavista entre el interior africano y Zanzíbar.

Algunas de las misiones jesuitas se localizaban en pueblos ya existentes, pero que apenas tenían una raquítica población de colonos: en Sena, cuyo clima era insano, según Paul Guyot[22] no quedaban más que poquísimas casas en ruinas con un centenar de colonos, aunque eso sí, con casi tres mil esclavos. En Tete, unas de las antiguas ciudades fundadas por los portugueses, sobrevivían —según Livingstone— solo veinte de ellos, en 1860, sobre una población

[19] Depelchin, *Trois ans dans l'Afrique*, *passim*.

[20] Pélissier, 1984, t. I, p. 184.

[21] Escribe en sus *Apontamentos sobre o estado material da missâo do Zumbo*, 1907, p. 7, citados por Correia, 1992, pp. 303-304.

[22] Guyot, *Voyage au Zambèze*, pp. 27-28.

de 4500[23]. Para contener la influencia protestante en el norte se fundó de forma tardía, en 1908, una misión cerca del Niassa, en Lifidzi. Había seis o siete establecimientos fundados por misioneros de Boston que, además de ser hostiles a los católicos, «buscan, bajo la palabra de la religión, extender y aumentar la influencia y el dominio de Inglaterra» según la opinión del padre Courtois[24].

En esta empresa de ocupación del territorio que hoy es Mozambique se articula el nacionalismo portugués con la influencia misionera de la Compañía de Jesús. Los jesuitas contribuyen así a configurar el territorio colonial, a través de las estaciones que señalan «los avances de la civilización» de la costa hacia el interior, sobre el gran río. Justamente entre los años ochenta y noventa se produce la afectación de las misiones sobre el Zambeze —la llamada Zambezia inferior— a la provincia de Portugal, lo cual fue concedida el 27 de enero de 1890. La Curia generalicia de la Compañía la separaba así de la Zambezia superior, dependiente de la provincia inglesa, en los mismos meses en los que Gran Bretaña y Portugal se planteaban los criterios de delimitación entre ambos territorios imperiales en el este africano (el famoso Ultimátum de Londres es de 1890 y el tratado consiguiente entre Portugal y Gran Bretaña se firmó el 11 de junio de 1891).

La implantación en Mozambique seguía la línea de penetración que constituye la cuenca del Zambeze, cuya desembocadura supone el acceso hacia el océano Índico. Así, en la distinción que hacían los jesuitas entre esa Zambezia inferior, portuguesa, y la Zambezia superior dejada en manos de la provincia inglesa, iban a delinearse los futuros territorios coloniales (la llamada Rodesia), los futuros Estados-naciones de la descolonización (Zimbabue y Zambia). Nuestro caso es esclarecedor puesto que ilustra las tensiones entre Portugal y Gran Bretaña, cuyo proyecto de articulación territorial entre la Ciudad del Cabo y El Cairo imaginado por Rhodes se «cruzaba» con el malogrado proyecto *cor de rosa* «rosado» entre Angola y Mozambique. Los jesuitas en los extremos de los imperios contribuyen asimismo a la delimitación territorial, a la expansión imperial, gracias a su reconocimiento del espacio mediante la cartografía. El padre Ladislau Menyharth, por lo demás un científico reconocido en Europa, escribe una carta a Fernando Pedroso:

> Tengo ya todo el material para un trabajo geográfico de estas regiones y con él pensaba mandar a usted un mapa bastante exacto de las mismas […] Pienso por tanto que hacemos algo honroso para el reino y útil para la ciencia[25].

En Filipinas, en sus *Cartas*, los jesuitas incluyen mapas en los que se indica dónde hay reducciones y aldeas, puesto que los misioneros escogían la localización de los nuevos pueblos dándoles nombres españoles, en un ejercicio

[23] Vogel, *Le Portugal et ses colonies*, p. 572.

[24] *Novo Mensageiro*, 1891, t. XI, p. 663.

[25] Carta publicada en *Naçao* (Lisboa), 19 de enero de 1893, y en *Novo Mensageiro*, 1894, t. XIV, pp. 196-197.

toponímico de apropiación colonial[26]. Por ejemplo, a Dávao se le llamó Nueva Guipúzcoa, cuya capital era Vergara. El padre Saturnino Urios escribe en 1880, desde Agusán, que se han

> formado las siguientes poblaciones: Las Nieves, Esperanza, Guadalupe, Amparo, San Luis, Patrocinio, Monicayo [*sic*], Játiva, Gandía, Tolosa, Loreto, Remedios, Novelé, La Paz, Sagunto, Tudela. Al lado de los pueblos llamados cristianos viejos, Betuán, Talakogan, Bunaman, tenemos los barrios de los conversos nuevos: La Candelaria, Concepción, San Isidro, San José, San Vicente Ferrer, San Ignacio[27].

Los jesuitas se implantaban en sitios estratégicos, donde a veces quedaban ruinas de capillas o de construcciones de tiempos pasados, para recubrir de forma progresiva las sinuosidades de la inmensa isla montañosa. En las cartas abundan las cifras: el padre Pastells, por ejemplo, mientras se ufana de la formación de 42 pueblos en la cuenca del río Agusán, traza un proyecto preciso para abrir caminos:

> Lo primero que debería hacerse, sería construir algunas vías transversales, que partiendo de distintos puntos de la playa del Pacífico fueran á parar á otros tantos correlativos del Agusán, alcanzando en su trayectoria las diferentes rancherías, que hubiese esparcidas en el interior[28].

La instalación principal de los españoles, tras establecerse a ambos lados del estrecho a través del cual entran al mar de Mindanao los navíos provenientes de Manila, se produjo en 1865 en Cotabato y, sobre todo, en la cercana aldea de Tamontaca. La primera, capital del distrito, era más bien un puesto militar, que permitía, gracias a dos fuertes, controlar a los moros mejor, mientras que la empresa misionera se centró en Tamontaca. Los jesuitas de ambos lugares solían servir como capellanes en expediciones militares y actuaban como intermediarios con los moros.

Su primer objetivo fue controlar el río Pulangi. Así, los misioneros, a finales de la década de los sesenta, penetraron hacia el sur, hacia Sarangani, y hacia el este, hacia el puerto de Dávao. Las progresivas incursiones de los españoles pretendían limitar el poderío del datu Uto de Boayan —estudiado por Reynaldo Ileto[29]—, un ejemplo de esos poderosos señores, tratados como iguales por los españoles porque reconocían su autoridad en amplias zonas en las tierras altas del interior de la isla. Desde Boayan, Uto podía controlar las rutas interiores hacia Dávao y, sobre todo, en el sur, hacia Sarangani «foco

[26] Singaravélou, 2013, p. 174.

[27] Uríos Agusán, 25 de diciembre de 1880, (*Novo Mensageiro*, 1881, t. I, pp. 121-122) [resumen de una carta publicada en la *Revista Popular* de Barcelona]. En los sesenta, los jesuitas registraban ya 54 «pueblos cristianos».

[28] Pastells, Caraga, 18 de diciembre de 1882, en *Cartas, Cuaderno* 6.º, p. 103.

[29] Ileto, 2007.

inmoral del comercio de esclavos», según decía el padre Pastells en 1888[30]. Para llevar con éxito esta actividad, los maguindánaos controlaban el río Pulangui y enganchaban a otras etnias, animistas, que vivían en las colinas circundantes al valle del río, que el padre Jacinto Juanmartí describe en junio de 1890 con múltiples detalles. Si bien Uto se declaraba «bien resuelto a estar sometido al Gobierno español y cumplir las órdenes de nuestras autoridades»[31], muchos otros jefes en las rancherías y en pequeñas poblaciones se dedicaban a capturar esclavos de forma masiva y a orientar ese comercio hacia salidas que conocían y dominaban, hacia Joló y la isla de Célebes.

Más tarde, reemplazando a los recoletos, los jesuitas se adentrarían en el área de Dávao oriental, donde una misión importante —aunque todavía más aislada— se estableció en Caraga en 1876[32]. Más al norte, se fueron estableciendo misiones en Surigao y, desde allí, en Agusán. A partir de 1877 se establecieron en la parte oriental de Misamis (actual Ozamiz City). Y, finalmente, a lo largo de la costa norte de la isla, bordeando el mar de Bohol, retomaron una misión abandonada en 1768, en Dapitán. En suma, este recorrido en el tiempo y en el espacio permite dar cuenta de una apropiación profunda y progresiva, por parte de los jesuitas, de la gran isla montañosa, donde incursionaban y fundaban poblaciones en el interior a partir de las regiones costeras —las más cristianizadas— en las que, a menudo, los apoyaban los fuertes militares.

En 1894, cuenta la Compañía con un total de 34 «parroquias o misiones»[33], consideradas «estaciones» del avance civilizador, poblaciones «de cristianos» donde se impartía una instrucción elemental. Cada misión, además de la capilla y del alojamiento de los misioneros, constaba de escuelas para la catequesis y la enseñanza, a veces con talleres. Las más ricas e importantes gozaban de un hospital y de dispensarios. En las parroquias más arraigadas y pobladas por los cristianos, adquirían un rol activo en la sociabilidad local redes e instituciones como el Apostolado de la Oración, donde se difundían figuras y prácticas devocionales típicas de la Compañía como las festividades del Sagrado Corazón. En esas «estaciones» vivía un grupo de religiosos, cada uno de los cuales se ocupaba, a partir de esa implantación, en los territorios circundantes, de las «visitas y reducciones»: de 54 pueblos cristianos en 1861 se habría pasado a una suma de 223, en 1894. Se pueden contar en Zamboanga y Basilán 6 estaciones, una en Joló, 3 en la región de Cotabato (entre ellas el importante centro de Tamontaca), 3 en la de Dávao, 6 en Surigao (11 en el cuadro publicado en 1894), 2 en Caraga, 5 en Butuán, 7 en el área de Tagoloán, 3 en Dapitán[34]. Como afirma un historiador jesuita sobre el papel de las diversas órdenes religiosas, «era más económico y seguro controlar las Filipinas a través de los frailes españoles que

[30] Citado por Ileto, 2007, p. 38.

[31] Jacinto Juanmartí, Cottabato [*sic*], 1 de junio de 1890, en *Cartas*, Cuaderno 5.º, pp. 98-99).

[32] Schreurs, 1989, capítulo xvii en particular.

[33] Es el término utilizado en el cuadro estadístico oficial: *Misión Compañía Jesús islas Filipinas*.

[34] Arcilla, 1991, p. 55.

a través de los soldados»[35]. La documentación, a menudo, detalla los buenos resultados de la colonización: bautismos, casamientos, defunciones y, lo más importante, el número de «almas» e infieles —sobre todo en Mindanao— en páginas acompañadas de imágenes que representan para los europeos el paisaje de lejanos territorios.

Si se compara el asentamiento de los jesuitas en ambos territorios extremos de los imperios, es evidente que fue más tardía, más difícil y menos importante numéricamente en la Zambezia inferior. Se puede tomar 1894 como punto de referencia, anterior al desencadenamiento de los conflictos en Filipinas y época en la que el superior portugués de los jesuitas concibe un futuro prometedor al establecimiento sobre el Zambeze. No se cuentan entonces más de quince misioneros en tierras africanas. En Zambezia, desde la llegada de los primeros en 1881 hasta su expulsión en 1910 pasaron 118 jesuitas, de los cuales murieron 41[36]: el clima se denuncia siempre como «el enemigo más cruel, más terrible»[37]. Cuando los expulsaron del territorio portugués, vivían en Zambezia sólo unos cuarenta jesuitas (18 padres, 18 hermanos y 4 escolapios) de un total de 360 en la provincia. Las cifras en Filipinas siempre fueron muy superiores. Desde el principio, en 1861, aun a pesar de las dificultades, llegaron ya 18 jesuitas a las regiones más alejadas de Manila. Un *Estado general de la Compañía* en el archipiélago filipino registra, en 1894, 150 misioneros, de los cuales 93 trabajaban en las islas del sur[38]. Contaban las misiones en Mindanao, al finalizar la presencia española en 1898, con 58 elementos, sobre un total, en todo el archipiélago, de 167 religiosos: 80 sacerdotes, 73 hermanos y 14 escolásticos, entre un millar de religiosos de diversas órdenes[39].

En los dos imperios, en Zambezia y en Filipinas, los misioneros se nutren de la formación tan particular y tan codificada de la Compañía, pero provienen de regiones muy diferentes, lo que explica tradiciones culturales particulares. En África, el Gobierno portugués va a enfrentarse, en parte por la misma política anticlerical que desde décadas han llevado los liberales en la metrópoli, a la falta de misioneros lo bastante preparados y con buena salud, así como a cierta reticencia para viajar a esas zonas tropicales de tan difícil acceso. Por ello, a partir de la delimitación de 1890, se recurrirá en la Zambezia inferior —administrada por la provincia de Portugal que carece del personal necesario—, a jesuitas de otros orígenes geográficos. Durante las tres décadas de presencia jesuítica en Mozambique, anterior a 1910, 55 tenían origen portugués y 62 procedían de otras provincias de la Compañía. La guerra en el Transvaal y la consecuente prohibición del gobierno inglés de adentrarse en sus territorios a jesuitas austriacos y húngaros, llevaron a estos a cristianizar los

[35] *Ibid.*, p. 67.

[36] Breves biografías de los misioneros que trabajaron en Mozambique (Correia, 1992, apéndice II, pp. 415-430).

[37] *Lettres de mold*, t. III, p. 621.

[38] *Misión Compañía Jesús islas Filipinas*, *passim*.

[39] Cava Mesa, 2001, p. 625.

territorios que reivindicaba Portugal. Nombres de la *Mitteleuropa* como Czimermann o Menyharth, pero también mallorquinos como Aloy, o franceses como el padre Dejoux o Jules Torrend, protagonizaron un flujo de diversos orígenes nacionales que aunque parezca paradójico contribuirá a construir el imperialismo portugués.

El hecho de que no hubieran nacido en la metrópoli era un mal menor. Lo importante era que fueran agentes civilizadores y «modernos», exploradores y geógrafos; en la medida de lo posible, portadores de experiencias que parecían innovadoras, de saberes técnicos desconocidos en África. Sus cartas son testimonio de una mirada curiosa y sorprendida que, sin tener pretensiones científicas recogen, desde un punto de vista etnográfico, detalles sobre tradiciones y prácticas culturales de un mundo perdido. A algunos misioneros se les conocía en Europa, ya que enviaban colecciones y descripciones, como el húngaro Ladislau Menyharth que contribuyó significativamente al estudio de la flora del Zambeze. Por su parte, el alsaciano Joseph Etterlé estudió *Les maladies de l'Afrique tropicale*, obra publicada en Bruselas en 1892. Más comunes fueron los trabajos sobre las lenguas autóctonas: catecismos, glosarios y gramáticas, que constituyeron instrumentos para el conocimiento de las lenguas orales, transcritas y traducidas a diversos idiomas europeos. El activo padre francés Victor Courtois se ocupa, por ejemplo, del *idioma falado no distrito de Tete*, el chinhúngue (1889); Pierre Dupeyron compara el chi-yao con los dialectos de Sena, Tete y Quelimane; el polaco Alexandre Mohl redacta una *Praktisch Grammatik der Bantu-Sprache von Tete. Einen Dialekt des Uter-Sambesi mit varianten der Sena* (publicada en 1904); y, entre muchos otros textos eruditos, publica Torrend, en Italia, en 1907, unas *Nouvelles études bantoues comprenant surtout des recherches sur les principes de la classification des substantifs dans les langues de l'Afrique australe*. Por último, el portugués Alexandre Moreira de Mendonça, superior de las misiones entre 1898 y 1905, dejó muchos escritos valiosos en chisena, lengua del Sena[40]. Valgan estas referencias para subrayar los aportes al conocimiento que hicieron estos exploradores de una tierra ignota. Sin embargo, se conocen más los trabajos científicos realizados por los jesuitas en Filipinas.

LA ESPADA DEL SOLDADO Y LA CRUZ DEL APÓSTOL

Cuando parten los primeros jesuitas a Zambezia, una revista devocional, cuya función es sobre todo difundir el culto al Sagrado Corazón, se congratula porque «no tienen otro móvil que el amor de la religión y de la patria». Y agrega, citando un diario de Lisboa:

[40] Obras escritas por los misioneros que trabajaron en Mozambique (Correia, 1992, apéndice II, pp. 409-413).

> Como las misiones son un arma poderosa de la que se está hábilmente sirviendo la protestante Inglaterra y la republicana Francia, conviene que no descuidemos la intervención en África a través de ese medio[41].

Se insiste con orgullo en el acendrado patriotismo de los misioneros jesuitas, se elogia la capacidad lingüística y cultural de los Merleau, Simon, Loubière, Delmas o Witz, «cinco misioneros que hablan bien el portugués y se hicieron portugueses por filiación religiosa»[42]. El húngaro Menyharth hace una vibrante declaración patriótica en una carta a Pedroso:

> Después de tantos sacrificios no abandonaremos estas vastas regiones, regadas con nuestra sangre […] queremos sacrificar todo para conservar, mejorar y civilizar estas tierras de Portugal[43].

Pero, no obstante, en la metrópoli, desconfiaban de los jesuitas los miembros de la élite política portuguesa como António Enes, que gobernó Mozambique y fue autor de un socorrido informe en el que, así como reconocía que podían prestar relevantes servicios en África, dudaba de su lealtad, puesto que «nadie podía fiarse de una institución de quien el fingimiento tomó el nombre»[44]. Por su parte, Mouzinho de Albuquerque[45] encuentra una única pero esencial objeción a su presencia como agentes civilizadores, aunque sea cierto que enseñan el portugués y trabajen por la nacionalización de los africanos. Como muchos son extranjeros, juzga necesario conservar en las manos de los funcionarios del Gobierno la completa autoridad política y administrativa contra la natural tendencia teocrática de las órdenes religiosas, sea cual fuere su nacionalidad. A pesar de que desde los años sesenta trabajaban los jesuitas en un territorio que iba haciéndose portugués, no se llegó a efectuar su pleno reconocimiento. A partir de 1901, será necesaria una autorización gubernamental: un decreto regulará las asociaciones religiosas «para beneficio, enseñanza y propagación de la fe y de la civilización en ultramar, condicionando muchos aspectos de su funcionamiento»[46]. De los cuarenta jesuitas que trabajaban en el territorio en 1910, sólo diecisiete eran portugueses.

[41] El *Novo Mensageiro do Coraçâo de Jesus*, órgano muy popular publicado como en otros países por los jesuitas, es un vehículo eficaz de transmisión de noticias del avance de los misioneros y en territorios metropolitanos contribuye ampliamente a la forja de un imaginario imperial. Véase Carvalho, 2008.

[42] Carta de Seraphim, 8 de agosto de 1898 (*Novo Mensageiro*, 1898, t. XVIII, p. 633).

[43] Carta de Ladyslau Menyharth a Fernando Pedroso publicada en *Naçao*, 19 de enero de 1893 y en *Novo Mensageiro*, 1894, t. III, p. 194.

[44] Citado por Gonçalves, 2002, p. 358.

[45] «Missionarios como os quer Mouzinho (Carta 32 a um portuguez na India)», *Novo Mensageiro*, 1899, t. XIX, p. 365.

[46] Gonçalves, 2002, p. 363.

En Filipinas, la situación era bastante diferente. Tras la división, en 1863, de la Provincia jesuítica de España en dos nuevas provincias, precisamente cuando las autoridades metropolitanas adquieren conciencia de la necesaria ocupación de Mindanao y Joló, la labor misionera y educativa de la Compañía de Jesús en el archipiélago pasó a depender de la Provincia de Aragón (a la de Castilla se le encomendaron las Antillas). Catalanes, mallorquines, aragoneses y levantinos fueron los agentes de una política de colonización, también diferente por el hecho de que era más que exploratoria, como la de Zambezia, defensiva contra los embates de los «moros» y contra las turbulencias que pronto supuso el incipiente nacionalismo filipino.

Los jesuitas se involucraron así, como otras órdenes religiosas, en el mantenimiento de la paz imperial en las Filipinas. Es evidente que las órdenes misioneras radicalizan su posición y defienden un catolicismo intransigente, antiliberal e intolerante con respecto a los protestantes —a los que llaman herejes— y a los infieles, y, al mismo tiempo, muestran un manifiesto patriotismo, que identificaba a España con el catolicismo. En las cartas de los misioneros se describen con detalle las ceremonias y rituales a través de los cuales se escenifica la fidelidad a España, una presencia simbólica del poder civil y del poder religioso. A los primeros niños bautizados en Tamontaca, en 1882, se les pusieron los nombres de los «héroes de la patria», con lo que tenían así, según el relato del padre Durán:

> No solo nombres y apellidos tan ilustres como los de Legazpi, Magallanes, Isabel de Castilla o María de Molina, sino también la dicha que poseen, como son dos veces libertos, por haber pasado de la esclavitud del demonio y del cautiverio de los hombres a la verdadera libertad de hijos sumisos de Dios y de súbditos fieles de la católica España[47].

En escritos más generales se evalúan los progresos de la civilización, como los tres volúmenes del padre Pastells, los cuales muestran que es favorable a perpetuar el *statu quo*, la posición de los jesuitas. Algunos miembros de la Compañía como Francisco Foradada que publica, en 1897, *La Soberanía de España en Filipinas*, denuncian la masonería. Sus últimos capítulos llevan por título algunas afirmaciones contundentes:

> Las descabelladas teorías modernas sobre pueblos niños y sobre emancipación no cohonestan la rebelión contra España. La aspiración a la independencia de Filipinas es insensata y su realización sería la completa ruina del país y la destrucción de todos sus intereses. Aun en el caso de ser justas las teorías modernas sobre emancipación todavía no serían aplicables a Filipinas so pena de volver a la esclavitud o a la barbarie[48].

[47] Durán, Manila, 11 de mayo de 1883 (*Cartas*, Cuaderno 5.º, p. 209).

[48] Foradada, *La soberanía de España*, pp. 215 y 223 (títulos de los capítulos IX, X y XI de la Parte Tercera).

Sin embargo, los jesuitas parecen ser diferentes a las otras órdenes. El mismo José Rizal, al denunciar la «frailocracia» en su *Noli me tangere*, parece no incluir en ella a los jesuitas. En sentido estricto, estos tenían su especificidad y fueron menos criticados que los recoletos, los agustinos, los franciscanos o los dominicos. Algunos historiadores, como el jesuita John Schumacher, hablan de las cuatro órdenes de «frailes», de las que excluye la suya propia[49]. Por su parte, Onofre Corpuz[50] indica que los pueblos-parroquias estaban regidos por «frailes españoles o por jesuitas», como si fuesen cuerpos distintos, pero también, al mismo tiempo que reconoce que los jesuitas —«*energetic and innovative*» («enérgicos e innovadores»)— no eran frailes en sí mismos, trata a unos y a otros a partir de la misma función política. El padre Pastells, quien además de haber sido provincial y gran conocedor de las Filipinas, escribió una historia general sobre la presencia jesuítica, resume:

> El misionero jesuita en Filipinas además de sacerdote tenía que ser catequista, cura de almas, confesor, médico y en cierto modo juez y árbitro, arquitecto, ingeniero y etnólogo, administrador, economista, diplomático y estratega […] porque en tiempos de misión, fuerza es repetirlo, es una verdadera colonización y de ella reclama su constitución en pueblos, sus auxilios, sus recursos para subsistir, su definición y amparo para hacer progresar aquellas razas convertidas[51].

En tierras africanas, las funciones del misionero también eran variadas. Por citar un ejemplo, el del padre Elie Delmas, el cual además de aprender con rapidez y soltura el idioma de los «cafres» se decía responsable, al estar solo en la gran misión de Boroma, de ciento ochenta negritos como «profesor, catequista, prefecto, sastre e incluso cocinero»[52]. De vez en cuando, a algunos jesuitas conscientes y atemorizados por las dificultades de su empresa, se les ocurre como idea lejana e ideal, la de crear instituciones especiales para los naturales, donde los instruirían hasta convertirse en sacerdotes. Czimermann juzga que los sacerdotes negros «harían incomparablemente más por la conversión de las razas africanas que nosotros los europeos»[53]. Era evidente que podrían resistir con más facilidad, por su propia naturaleza, las enfermedades y el mortífero clima. Pero António Barroso, nombrado en 1880 para informarse sobre la propaganda de misioneros de otras naciones y religiones así como para revitalizar la presencia portuguesa en el Congo, que luego se convirtió en prelado de Mozambique, en un informe enviado en 1894 al ministro de Marina juzgaba, al tratar de la posibilidad de un seminario *in situ*, que gastar dinero en ello era como «echarlo por la ventana». Porque fundándose en una «larga pero dolorosa» experiencia no veía ningún futuro para un

[49] Schumacher, 1981, pp. 70 y 160.

[50] Corpuz, 1989, p. xi.

[51] Citado en Cava Mesa, 2001, p. 626.

[52] Delmas, Boroma, 10 de diciembre de 1903 (*Annales propagation foi*, t. LXXV, p. 115.

[53] Czimermann, Boroma, 17 de agosto de 1887 (*Lettres des scolastiques de Jersey*, t. VI, p. 209).

sacerdocio cristiano de los negros, por «las tendencias de su raza, el clima y el medio en que vive o se desenvuelve»[54]. Hasta épocas muy recientes[55], el clero local era reducido en extremo: de origen africano, en Angola unos cuarenta, en Mozambique menos de diez.

Es bien conocido que un factor primordial en el discurso anticlerical del nacionalismo filipino, desde el episodio de Cavite en 1872, reside en la absoluta desconfianza de las autoridades eclesiásticas locales —y del poder político— respecto a las prerrogativas de un clero indígena. No obstante, parece que el papado estaba convencido de que era necesario fomentar un clero local, como lo muestra tanto la instrucción *Neminem Profecto* de Gregorio XVI —antiguo prefecto de la Propaganda Fide—, así como la carta apostólica *Ad extremos*, de León XIII, el cual erigió un seminario mayor para la India.

La «misión civilizadora» de los religiosos remite con claridad a la supuesta superioridad de los europeos[56]. Con paternalismo y condescendencia, las impresiones de los misioneros subrayan los múltiples rasgos de alteridad que los diferencian de los naturales, sobre todo en tierras ignotas. En los relatos de sus expediciones en tierras africanas y en las apreciaciones que hacen a sus superiores sobre sus dificultades y progresos, en documentos que se publican con fines propagandísticos en diversas revistas europeas, las generalidades sobre «el cafre» condensan todos los estereotipos de la época. Comenta Menyharth en su diario:

> No puedo dejar de admirar cada vez más la alegría y la satisfacción de mis indígenas. Brincan, ríen, cantan sin cesar. Y entre tanto, trabajan arduamente, por lo que es pesada su tarea. Lo muestra el sudor que les cubre todo el cuerpo y aún más el olor característico que dejan (*deitan*) y que es tanto más pronunciado cuanto más trabajan. Los negros tienen una transpiración singularmente fuerte insoportable para los europeos[57].

El padre Courtois escribe también conclusiones simplistas y categóricas:

> Nuestros paganos de Zambezia viven como manadas de bestias, sin fe ni ley, sin amor, sin mas [*sic*] energía que para el mal. No tienen verdaderamente otro Dios que su vientre, otra moral que no sea la lascivia, el robo y la mentira[58].

Aunque es posible que fueran expurgadas por los destinatarios para su publicación y difusión, las cartas de los misioneros constituyen un testimonio de las representaciones de la época. Y, con frecuencia, aparece el desaliento ante las

[54] Citado por Correia, 1992, p. 364.

[55] Con base en el estatuto de los indígenas que regía en las colonias portuguesas, el padre António da Silva Rego juzgaba en 1958 que «no se piensa ni se pensará nunca en confiar una diócesis a un clero exclusivamente indígena de raza negra» (Rego, 1958, p. 54).

[56] Blais, 2013, p. 259.

[57] Menyharth, «Viagem no interior da África», p. 97.

[58] Rivière, *Vie et souvenirs*, p. 170.

dificultades en la vida cotidiana, ante la imposibilidad de alcanzar —en todos los sentidos del término— poblaciones tan radicalmente diferentes. La opinión de Menyharth parece más esperanzada y voluntarista:

> ¿Al final es posible esperar que lleguemos a estos pobres negros? Es necesario un tiempo bastante largo para ir acostumbrando a los negros a algo, hay que tratarlos con firmeza, decirles de una manera segura pero sin apremiarlos lo que tienen que hacer[59].

El misionero se conduele de las pesadísimas cargas que deben llevar —peores que las que pueden soportar los animales— y de los muy violentos trabajos por ejecutar. «Pero si no fueran ellos, ¿quiénes los harían? En África, por lo menos hasta ahora, el blanco no puede desempeñar tales servicios»[60].

CONTACTOS, CONFLICTOS Y REBELIONES

Si la presencia de los jesuitas, en aquellos territorios extremos, donde había pocos colonos provenientes de las metrópolis, refuerza el funcionamiento imperial, este era diferente según las características de las sociedades locales. El ejercicio comparador de este artículo muestra así sus límites y sus insuficiencias. Se requeriría un análisis más profundo, porque en Extremo Oriente actuaban misioneros orgullosamente españolizados en un territorio de ultramar que había que defender y, en cambio, en África oriental eran grupos raquíticos y heterogéneos de jesuitas, originarios de culturas muy diversas. En Filipinas, la multiplicidad de etnias locales, de pueblos con distintos rasgos y tradiciones, era conocida, aun en Madrid, en parte gracias a la Exposición de 1887 o a la publicación contemporánea de una memoria en la que las páginas de Etnología las redactó un jesuita, Francisco Sánchez, en colaboración con el dominico José María Ruiz, quien trataba de Etología[61]. En África, los «reinos» y señoríos integraban a pueblos diversos, a menudo enfrentados entre sí, atravesados por redes de comerciantes forasteros y que, por lo mismo, constituían comunidades nuevas, relativamente inestables, redes complejas de intercambio de bienes, de ideas, de doctrinas religiosas y de poblaciones, y alejadas de la petrificación en «grupos étnicos» a la cual nos ha acostumbrado la mirada exterior y posterior. Sería indispensable proseguir el ejercicio comparativo para investigar cómo, en las sociedades confrontadas con invasiones europeas que fueron Mindanao y Zambezia, «los diferentes grupos pensaron hallar un medio de manipular esta fuerza nueva para resolver sus propios conflictos o al menos para reducir su impacto negativo»[62].

[59] Menyharth, «Viagem no interior da África», p. 75.

[60] *Ibid.*, p. 101.

[61] *Catálogo de la exposición general*. Véanse estudios recientes de Sánchez Gómez, 1987, p. 170 y 2003.

[62] Cooper, 2013, p. 384.

Las cartas enviadas por los jesuitas desde estas regiones por colonizar muestran cómo se entablan los mecanismos de encuentro y de negociación con los dirigentes autóctonos. En Zambezia, los misioneros se desplazan para visitar a los jefes, a veces tan poderosos que son denominados «reyezuelos» (o *regulos*, en portugués). Estos afianzan su fuerza al obtener armas y al garantizar, frente a posibles rivales, el monopolio de un poder legitimado por el reconocimiento de los portugueses[63]. Courtois cuenta con lujo de detalles la visita en 1885, en compañía del gobernador de Tete, a Kankuni, el *capitaô mor* de Macanga, para bautizar a sus hijos y parientes a cambio de la construcción de una casa y de una capilla para las misiones. Se reconocía esta función de *capitaô mor* al oficial administrativo de un territorio en vías de pacificación o recién sometido que en Mozambique representaba a Portugal; poco a poco, se convirtió en una autoridad de origen mestizo sobre los africanos, a los cuales trataba como vasallos. Kankuni habla bastante portugués para poder seguir la conversación y sabe leer y escribir; va ataviado con un harapiento uniforme a la usanza europea que, para el misionero, evoca la masonería y declara durante una cena ritual:

> Esta casa, estas tierras pertenecen a los portugueses, pertenecen al Rey. El gobernador Chagunda-Koro [nombre dado al gobernador de Tete por los africanos] es mi padre, yo soy su hijo. Quiero vivir en paz y en armonía con el gobierno portugués. ¿No soy pues capitaô mor de Su Majestad?[64]

En su relato, Courtois insiste en la presencia, en las ceremonias y en los desfiles, de la bandera portuguesa al lado de la cruz, y concluye[65]:

> Cuando la espada del soldado y la cruz del apóstol se unen en un buen combate a la sombra de la misma bandera, está garantizada la victoria y es seguro el triunfo. Así lo entendieron las conquistas de Portugal que ganaron a Jesucristo una infinidad de reinos.

«Une excursion apostolique aux terres de Makanga» es el relato de la visita del propio Courtois al rey Bonga, en Massangano, con quien vivió y conversó muchos días, y al que tenía que agradecer la cesión de un vasto terreno para fundar una iglesia y una escuela[66].

Por su parte el *capitaô mor* de Zumbo, el temido José de Araujo Lobo (más conocido como Mataquenha), con motivo de la fundación de la misión en Ricico, invitó a Czimermann a bautizar a ocho de sus hijos:

[63] Surun, 2013, pp. 42-50.

[64] *Lettres de mold*, t. III, p. 286.

[65] El mismo relato se publica en el *Boletim da Sociedade de Geografia de Lisboa,* 5.ª serie, n.º 8, 1885, p. 512, citado por Correia, 1992, p. 400.

[66] *Novo Mensageiro*, 1884, t. IV, p. 631: reproduce el relato de Courtois a su familia. Unos años más tarde, él mismo se alegrará de la derrota de los negros de Massangano y del encarcelamiento del Bonga en la isla portuguesa de São Tomé, porque permitiría la libre navegación sobre el Zambeze: *Les missions catholiques*, 1888, t. XX, p. 53 y 1889, t. XXI, p. 100.

Asistió a la fiesta, vestido de gala con su espada al lado, el sombrero adornado con plumas blancas y en el pecho una condecoración que le mandó el rey don Luiz[67].

No obstante, con jefes como este, a menudo implicados en el comercio del marfil y de esclavos, los jesuitas tuvieron frecuentes conflictos. Algunos pudieron ser mortales, como lo demuestra el probable envenenamiento, entre 1894 y 1895, de tres misioneros de Miruro, entre ellos Czimermann. En la correspondencia a Roma, el superior de las misiones, el padre Moura, atribuyó el hecho al propio Mataquenha[68].

La presencia misionera de los jesuitas en estos territorios de los imperios ibéricos los va a poner en contacto y en permanente conflicto con grupos étnicos diversos que, por razones históricas y geopolíticas que no vamos a desarrollar, habían sido islamizados. De tal modo que, en sus extremos, los imperios ibéricos se desplegaban hasta zonas desde todo punto de vista incontrolables, marcadas por el secular enemigo de españoles y portugueses: tanto en el sur del archipiélago filipino, como en particular en el norte de la cuenca del Zambeze por donde circulaban tantos comerciantes islamizados.

En Filipinas, en el centro de Mindanao y en la desembocadura del río Grande, los establecimientos de los jesuitas estaban «rodeados de moros aquí muy extendidos, no bajan de ciento cincuenta mil los que hay en este distrito»[69], escribía Juanmartí apenas llegado a la región, en 1882. El objetivo era, dice en otra carta, irles quitando la fuerza y el prestigio a los moros al proteger contra su tiranía y contra sus vejaciones a las poblaciones que les eran hostiles, situadas en los montes, como comenta Juanmartí sobre la situación en 1890:

Protegiendo el Gobierno a estos monteses, conseguirá que se formen pueblos súbditos y leales, y dejándolos a merced de los moros verá aumentarse cada día esta raza, que jamás será súbdita de España mientras conserve su organización[70].

Otra carta de Juanmartí, en 1886, subraya este papel, tanto más importante cuanto hasta entonces ningún otro peninsular podía haberse acercado a ellos:

Cuando el gobierno quiera poner la ley a los datos y panditas, que son la capa superior de esta atmósfera, nosotros podremos entrar de lleno a la reducción de la clase media y de la parte de esclavos o clase baja, con tan buenos resultados como con las demas [*sic*] razas[71].

[67] *Novo Mensageiro*, 1893, t. XIII, p. 528.

[68] Relatorio del padre Moura, citado por Capela, 1987, p. 290.

[69] Juanmartí, Tamontaca, 12 de mayo de 1882 (*Cartas*, Cuaderno 5.º, p. 185). En el censo de 1903, ya bajo administración estadounidense, en una población de 395 000 habitantes en las regiones de Cotabato y Dávao se contaban 275 000 musulmanes y 40 000 cristianos (Abinales, 2000, cap. ii).

[70] Juanmartí, Tamontaca, 31 de mayo de 1890 (*Cartas*, 1891, Cuaderno 9.º, p. 97).

[71] Juanmartí, Tamontaca, 12 de diciembre de 1888 (*Cartas*, 1889, Cuaderno 8.º, p. 147). Véase también Weiss, 1956, p. 275.

Los «datos» eran mandatarios musulmanes en Mindanao y Joló, cuyo poder se fundaba en la herencia familiar[72]. Habría que hacer desaparecer su poder y

> nombrarles gobernadorcillos e imponerles nuestros usos y costumbres pues una nación civilizada y católica como nuestra España no debe respetar usos y costumbres salvajes, como son las de estos moros[73].

Los jesuitas solían servir como capellanes en expediciones militares, actuaban como intermediarios y acompañaban a las autoridades militares, a veces como intérpretes. Los misioneros a su vez necesitaban del apoyo de las instituciones de justicia y de la fuerza militar, apoyo del que no estaban exentos los roces y los malentendidos de tipo «intercultural». Por ejemplo, en 1886 el padre Quintana, en el hospital del que era capellán, bautiza a un moro *in articulo mortis*. Al plantearse con sus familiares si se honraba y sepultaba como nuevo cristiano, el gobernador de Zamboanga, el general Juan Arolas, ordenó el entierro «civil» del moro y reprendió al sacerdote, al que prohibió volver a ejercer su misión en el hospital.

En la vertiente sur del archipiélago, en Joló, había ya decidido el gobierno general en 1876, para acabar con las «piraterías de los moros», llevar a cabo una expedición militar, que se apoderó con facilidad de Joló. A continuación, los jesuitas pidieron un misionero —la tarea se le encomendó al padre Batlló— que administrase un nuevo pueblo. En las cartas se mencionan episodios sangrientos contra los nativos que se mostraban favorables a los misioneros, así como ataques como los que sufrieron los padres Batlló y Carreras cuando salían de la plaza militar para dar un paseo; se les presentaron «dos muchachos moros de unos 14 a 16 años, con lanzas y enormes cuchillos». Particularmente temibles, con frecuencia, aparecen en las cartas de los misioneros los «juramentados», es decir los musulmanes que, tras el juramento de castigar al «infiel», llevan a cabo con armas punzantes un ataque suicida[74]. Según el historiador Saderra «los moros cada vez más apretados por los españoles se sublevaron varias veces y enviaban frecuentemente juramentados, pero sus ataques siempre fueron rebatidos, sobre todo desde que tomó el mando, como Gobernador de la plaza, el general Arolas»[75], mando que tuvo entre 1886 y 1893.

En Zambezia, tampoco las misiones dejaban de enfrentarse a la hostilidad de los musulmanes que, a menudo provenientes de Bombay, se habían expandido en la costa oriental y controlaban casi todo el comercio al menudeo en el territorio, pues el gobierno portugués se había desentendido durante décadas de esa numerosa presencia de comerciantes, según uno de los misioneros[76]. Mouzinho de Albuquerque explicaba que la conversión del indígena era muy difícil pues debía enfrentarse con tenacidad a la «fanática» propaganda

[72] McCoy, Scarano, 2009, p. 617.

[73] Suárez, Tamontaca, 21 de diciembre de 1892 (*Cartas*, Cuaderno 10.º, p. 109).

[74] McCoy, Scarano, 2009, p. 403.

[75] Saderra Maso, 1924, p. 71.

[76] Menyhart, Quelimane, 29 de abril de 1894 (*Novo Mensageiro*, 1894, t. XIV, pp. 584-588).

mahometana[77]. Hacia 1870, centenares de negros musulmanes, los *ajawa*, traficantes de esclavos originarios del lago Niassa, se establecieron en los montes Milange y atacaron otras poblaciones para capturarlas y comerciar con ellas. Con el fin de protegerlas y poner orden, el Gobierno portugués envió un comando militar e instaló también en esta región una misión. «Los dos reyezuelos *ajawas* […] viéndose cercados de ingleses y portugueses acusaron entonces a los padres jesuitas de haber atraído allí a los extranjeros»[78]. La oposición del superior, el francés Dupeyron, al acoso de los musulmanes y sus denuncias sobre el tráfico de esclavos culminaron en ataques sucesivos, de los cuales el más dramático para los jesuitas fue el incendio de la misión de san Francisco Xavier, en Milange, en octubre de 1894. Antes de ser vencidos a pesar de recibir el auxilio de los regimientos portugueses, los agresores no dejaron del edificio más que ruinas. Debido a su carácter iconoclasta, «estos moros, fanatizados por su marabuto, llegaron hasta a hacer pedazos nuestra bonita estatua de Nuestro Señor, todos los crucifijos y todas las estatuillas que pudieron encontrar»[79], cuenta el padre Dupeyron. Pero los enfrentamientos se daban en otras regiones, lo que preocupaba a los misioneros. Podríanse multiplicar los ejemplos, en cierto modo similares a los de Mindanao: Platzer y Hubert Vollers estuvieron a punto de perder la vida cuando fueron secuestrados por el jefe negro, Chapananga[80]. Estos episodios, de mayores o menores consecuencias pero siempre muy impactantes para los misioneros, confirman sus dificultades, al servir de acompañantes y de intermediarios de las milicias ligadas a los portugueses, al sufrir a veces las incursiones depredadoras de algunos jefes, cuyo objetivo no sólo era la hegemonía territorial, el control de las comunicaciones y el uso de las tierras, sino también la captura de poblaciones para alimentar la trata de esclavos.

Los misioneros católicos, en Zambezia, se enfrentaban a otro peligro, el de los activos y numerosos misioneros protestantes, en una doble amenaza para la soberanía portuguesa en un territorio cuyos límites aún no se habían delineado. No obstante, en las consideraciones finales de un libro de 1899[81], el propio Mouzinho de Albuquerque asocia las dificultades de los portugueses en África con la coyuntura en el Imperio español:

> La rebelión de los negros, siempre fácil de sofocar, es la mínima de las dificultades que debe vencer la administración de África oriental […] Son peores la pésima administración de la metrópoli: codiciados por algunas potencias extranjeras los territorios portugueses: la expoliación reciente de España tuvo por pretexto la impotencia de su gobierno para reprimir las insurrecciones de Cuba y las Filipinas y su incapacidad para evitar la pésima administración de sus colonias.

[77] Extractos de un libro de Mouzinho de Albuquerque (*Novo Mensageiro*, 1899, t. XIX, p. 310).

[78] Torrend (*Les missions catholiques*, 1895, t. XXVII, pp. 193-196); *Novo Mensageiro*, 1895, t. XV, pp. 204-206.

[79] *Novo Mensageiro*, 1895, t. XV, p. 213. Véase también Pélissier, 2000, pp. 421 y 458-459.

[80] Merleau, «A missao do Baixo Zambeze», p. 21.

[81] Difundido por el *Novo Mensageiro*, 1899, t. XIX, p. 303.

Terminaba Mouzinho con una llamada en la que apelaba al rey y a la grandeza de la patria.

DEL RESCATE A LA ASIMILACIÓN

Entre los jesuitas, en estos territorios extremos, es precisamente común, en el combate contra los «perversos mahometanos», el empleo, al mismo tiempo, de un discurso antiesclavista y de la fuerza de trabajo, así como la «reducción de los infieles» que pasaba, a menudo, por un complejo plan de colonización a través del «rescate» —vocablo idéntico al que se usa en Zambezia, *resgate*— de poblaciones que se incorporarían a los grandes establecimientos. Se trataba, según los misioneros, de salvar de la esclavitud, «peor que la misma muerte […] a estas criaturas inocentes y restituirles su libertad y su dignidad humanas a través de las escuelas y de los centros de reducción»[82]. Courtois justifica la compra de niños porque «tras la muerte de un negro, los vecinos se apoderan de sus hijos como de una presa, que emplean para su servicio o que venden»[83]. Explica, además, Menyharth: «Es costumbre de estos negros y además de algunos blancos comprar los niños desde pequeñitos, acostumbrarlos a los servicios domésticos y retenerlos así por toda la vida». Asimismo, precisa:

> En las tierras de Zambezia el precio del rescate no es tan alto. Muchas veces se compra allí un niño por una pieza de algodón estrecha [cerca de 1500 reales]; en Rafakue el precio es de 6 graças de algodón, esto es unos 800 reales, variando notablemente el costo de una tierra a otra[84].

Aunque, en Boroma, Menyharth tiene que pagar hasta 8000 reales por cada *pretinho* [negrito], según José Capela, en otro sitio «un misionero rescató a dos muchachos a cambio de una navaja de barbero»[85]. Johannes Nepomucemus Hiller, en 1898, habla de un progreso mínimo, pero satisfactorio, en Boroma: 145 niñas y 30 mujeres, además de 175 *pretinhos* rescatados de la esclavitud[86]. Al cambio de siglo, según los *Annales de la Propagation de la Foi*, de los 180 negritos de Boroma la mayor parte había sido comprada y venía de todos lados, incluso desde el centro de África[87]. En 1893, el mismo padre Czimermann, que preparaba la fundación de la misión de Zumbo, rescata un centenar de niños, aunque luego, en 1894, irá a Manica, mercado activo y rico donde se comercia con marfil y mano de obra, para comprar niños. La empresa en Manica no fue tan jugosa como lo permitían las finanzas de los misioneros

[82] Czimermann, Boroma, 17 de agosto de 1887 (*Lettres des scolastiques de Jersey*, 1887, t. VI, p. 123).

[83] Courtois, La mission de Boroma, carta dirigida a Propaganda Fide (*Les missions catholiques*, 1893, t. xxv, p. 267).

[84] Menyharth, 9 de noviembre de 1893 (*Novo Mensageiro*, 1894, t. XIV, p. 130).

[85] Capela, 1987, p. 239.

[86] Hiller, Boroma, 19 de agosto de 1898 (*Les missions catholiques*, t. XXX, p. 529).

[87] Delmas, Boroma, 10 de diciembre de 1901 (*Annales propagation foi,* 1903, t. LXXV, p. 115).

(sólo 22 chicos, 4 chicas y 5 adultos) porque poco antes algunos negros, tal vez árabes, habían ya comprado muchos otros, quizá para comerciar con los «filántropos» ingleses y destinarlos a las minas de oro en Mashonalandia: lo que se ahorró el misionero se gastó en 64 vacas, 5 toros y 22 bueyes[88]. Moura, el superior de Zambezia entre 1892 y 1898, cuenta en 1893 que ya entonces había podido comprar, a 5000 reales cada uno, tres niños, a los que bautizaron con nombres cristianos[89]. Más aún, dice el propio Moura:

> Podría acrecentarse ahora que esos rescates están cada vez más difíciles porque los árabes recorren todo y arrebatan cuantos infieles pueden, para llevárselos a Zanzíbar o para irlos a vender a Nyassa en la gran feria de esclavos que allí tienen los ingleses, no obstante gritar y escribir tanto contra la esclavitud[90].

El interés por el tráfico de esclavos, que no obstante las campañas antiesclavistas —o, de hecho, a causa de ellas— se multiplicó en el litoral oriental de África a mediados del XIX llevó a algunos pueblos del interior a asociarlo al comercio del marfil a lo largo del río Zambeze, como lo observa David Livingstone en 1858 tanto en Tete como en Sena[91]. Aunque el gobierno de Lisboa había prohibido la trata desde 1836 y la Marina británica intentaba controlar los barcos portugueses que, a pesar de las leyes, continuaban con el tráfico, hacia 1870 de 5000 a 6000 esclavos seguían partiendo de Mozambique y todavía 3000 en los años ochenta. El intenso tráfico interno empezó a desaparecer sólo en los noventa[92]. En una carta desde Zumbo en 1895, Menyharth se ufana de que «nuestra protección va contribuyendo mucho para que los pobres esclavos sean tratados más humanamente por sus señores»[93]. En suma, puesto que la esclavitud seguía viva, a pesar de todas las leyes y los convenios internacionales que trataban de extinguirla, era necesario «proteger» a las poblaciones que eran víctimas de esas prácticas. El hecho de que prosiguieran en territorios que formaban parte de los imperios, era un argumento preciso para continuar su expansión. La colonización, que podía aún mantener pragmáticamente realidades esclavistas, serviría para extinguirlas y para «salvar», en todos los sentidos del término, a los colonizados. Como hombres de su época, los jesuitas comparten esta ambigua argumentación con ciertos abolicionistas que abogaban también por la expansión europea en tierras que había que colonizar[94].

[88] Platzer, Ricico (Zumbo) [*Lettres des scolastiques de Jersey*, 1894, t. XIV, p. 96, y *Novo Mensageiro*, 1895, t. XV, p. 271].

[89] *Novo Mensageiro*, 1893, t. XIII, p. 230.

[90] *Novo Mensageiro*, 1894, t. XIV, p. 641.

[91] Pétré-Grenouilleau, 2004, p. 161.

[92] Renault, Daget, 1985, pp. 209-210.

[93] Menyharth (*Novo Mensageiro*, 1896, t. XVI, pp. 196-197).

[94] Singaravélou, 2013, p. 383.

En los extremos del otro imperio ibérico, en las islas en contacto con las poblaciones musulmanas, se da un fenómeno similar. Desde su primer viaje, el padre Cuevas menciona en su informe uno de sus objetivos:

> Otra clase de mercancía suelen traer los moros á Pollok; mercancía que por desgracia anda muy estimada entre los del río de Mindanao y sultanía de Barás; quiero decir, los niños cautivos, cuya venta no temen proponer á los cristianos y chinos, habiéndose atrevido á traer al mercado hasta madres con sus hijos. Con razón ha prohibido el Gobierno semejante tráfico, pero sería muy conforme con el espíritu de piedad y caridad cristiana el que por un precio módico se rescatasen de manos de los moros las inocentes víctimas de su tiranía, para que pudiesen vivir libres en territorio español y ser doctrinadas en las verdades de nuestra santa fe. Este rescate sería una obra en que se podrían inveitir [sic] provechosamente los recursos de la santa Infancia, asociación religiosa admitida en España y patrocinada por nuestra Soberana que emplea cuantiosas sumas en rescatar niños chinos[95].

Por su parte, el historiador de los establecimientos jesuíticos en Filipinas, el padre Saderro, explica cómo «se les ocurrió a los misioneros, durante una epidemia de viruela que causó en 1872 un hambre general, viéndose los moros obligados a vender esclavos para comprar alimentos»[96]. Los textos de los misioneros, con frecuencia, justifican estas prácticas en Filipinas. Por ejemplo, Juanmartí explica en 1882 que para cristianizar a los moros y a los monteses no son suficientes las visitas de los misioneros, algunas «excursiones» en sus tierras y la sola predicación:

> Como la superstición y el fanatismo musulmán ciega á la gente para no ver la verdad de nuestra sagrada Religión, y á los infieles que tratan con los moros se les pega algo de ello, no sirve que el misionero les predique é intente convencerles con razones, si no puede sacarlos de esta masa corrompida de vicios y errores[97].

Es preferible recogerlos desde pequeños, «y esto se consigue por medio del rescate […] protegiéndolos y consiguiendo que se formen para ser buenos cristianos y constituir después familias cristianas y españolas, los que antes eran infieles y extraños»[98]. Tantas publicaciones jesuíticas de la época[99] —con sus detalles sobre las dificultades cotidianas de los misioneros y sirviéndose del interés por lo exótico de los lectores europeos— alentaban las subvenciones privadas a sus gastos. Por ejemplo, con «limosnas de las señoras de Madrid»

[95] Fernández Cuevas, «Relación de un viaje» (*Cartas,* Cuaderno 8.º, p. 35).

[96] Saderra Maso, 1924, p. 75.

[97] Juanmartí, Tamontaca, 12 de mayo de 1882 (*Cartas*, 1883, Cuaderno 5.º, pp. 184-185).

[98] *Ibid.*, p. 183.

[99] Por ejemplo, respecto a Mindanao, el libro de Guerrico, publicado en Manila en 1881. Véase también Eyzaguirre Sánchez, 2013, t. I.

se colectó un pago de 4500 pesos para el rescate de 60 varoncitos y 30 niñas[100]. Estas ayudas completaban y, a menudo, reemplazaban los subsidios gubernamentales para la implantación misionera, que juzgaba como mezquinos, en Mozambique, el mismísimo Mouzinho de Albuquerque. Según él, tal estrechez en los medios era una causa importante del retroceso de los portugueses en África respecto a los ingleses[101].

En Filipinas, a dos millas y media de Cotabato, Tamontaca —el pueblecito fortificado en torno al cuartel español—, se convirtió entre 1872 y 1899 en el centro de la autoridad en Mindanao, «una comunidad como instrumento» de colonización según el padre Francis Madigan, un jesuita estadounidense quien lo denomina[102] en los años 1950 «un experimento sociológico». La vida en comunidades aisladas y gobernadas por los misioneros asociaba el rigor del esfuerzo y de la disciplina con el aprendizaje del trabajo manual. Con muchos rasgos similares a los de las experiencias utópicas del siglo XIX y a los de las «reducciones» americanas en épocas anteriores a la expulsión de 1767, desarrollaban dispositivos educativos que ponían en valor las tierras y difundían saberes en los que estaban especializados, por su formación personal, los jesuitas: geografía, meteorología, conocimientos de herboristería y técnicas de agricultura. En Zambezia, es, de la misma forma, primordial para la expansión de los jesuitas la misión de Boroma. Allí se enseñaba, además del catecismo y de nociones bíblicas, a leer, a escribir y a contar, la «gramática portuguesa o cafreal», algunos principios de geografía y de física. El sistema de educación industrial formaba herreros, carpinteros y albañiles. Fue el militar Paiva d'Andrada el primer promotor de esta misión[103] y, durante muchos años, la dirigió el padre Hiller. Este, partidario claro de la implantación de los portugueses, los cuales trataban de sofocar la rebeldía de los bongas, fue beneficiado en retribución con un *prazo* de quinientas hectáreas en Boroma; la rica iglesia y las construcciones, erigidas gracias a las limosnas procedentes de Europa (a través del Sodalicio de San Pedro Claver), sus vastos pomares y campos cultivados, hicieron de Boroma un establecimiento similar en sus funciones y en su centralidad[104]. Alfred Weld, el superior de la misión de Zambezia antes de que fuera dividida entre las dos provincias, escribe en 1887 que,

> esta concesión del Gobierno portugués abre una nueva era en la misión: nos permite seguir ahora un plan determinado en la Baja Zambezia [la portuguesa] donde no hemos podido establecernos de manera segura hasta ahora[105].

[100] Juanmartí, Tamontaca, 15 de noviembre de 1883, APASI, caja 9/52.

[101] *Novo Mensageiro*, 1899, t. XIX, p. 370.

[102] Madigan, Cushner, 1958, p. 322.

[103] Czimermann, Boroma, 17 de agosto de 1887 (*Lettres des scolastiques de Jersey*, 1887, t. VI, p. 209).

[104] Pélissier, 1989, pp. 55, 376 y 386.

[105] Weld citado por *Lettres des scolastiques de Jersey*, t. VI, p. 123.

Los *prazos* eran esas unidades económico-políticas características de la región, mediante las cuales «portugueses, mestizos o colonos indios adquirieron, por parte de la Corona portuguesa, reconocimiento como autoridades sobre una población africana»[106]. Esta supremacía de jefezuelos locales o de familias que se transmitían por herencia el cargo les permitía dominar amplios territorios con armas, con milicias y con el monopolio del tráfico sobre el río que incluía, a menudo, la trata de esclavos. Al subsistir un número cada vez más reducido de *prazos*[107], este sistema se fue desintegrando en el siglo XIX. Los más poderosos de esos señores «lucharon hasta el límite de sus energías para preservar sus privilegios, y de concesionarios del Estado portugués pasaron a ser sus enemigos más feroces»[108], por lo que se convirtieron en la principal oposición local a las aspiraciones imperiales portuguesas.

Para los jesuitas, la adquisición de *prazos* era esencial ya que su dueño, el «arrendatario», era amo y señor, como escribe Czimermann al hablar de la estrategia del padre Hiller:

> Nadie tiene derecho de mezclarse en los negocios del lugar que ocupa […] de ahí que un misionero que ocupe la posición de arrendatario puede establecer las creencias que le gusten y proteger sus cristianos contra todo tipo de abusos, convertirse de hecho en su padre y su protector como es ya sacerdote y juez[109].

Era fundamental el papel central de misiones como Boroma y Tamontaca, no sólo para la aculturación de futuras élites, que servirían de mediadores entre los europeos y las poblaciones locales, sino también para la hegemonía en el territorio sobre el cual podrían expandir su influencia. En una *Historia de Boroma* redactada en 1893 para informar a las autoridades romanas, los jesuitas se sentían muy satisfechos de dicho establecimiento: «Mucho más fácil y ventajoso a nuestra comunicación con los negros, cuya naturaleza los lleva a huir o a hacerles poco caso a los que no los dominan»[110]. Los jesuitas podían cobrar tributo en 200 poblaciones —de 10 a 200 chozas cada una— y usar una mano de obra de 6000 hombres válidos y robustos, hombres sosegados, poco guerreros e industriosos, cuyo único defecto, según se escribía en el *Novo Mensageiro do Coraçâo de Jesus*[111], era la poligamia, «causa de que muchos no quisieran abrazar la religión católica». Había otros motivos que preocupaban a los misioneros: cuando Torrend hace un «breve relatorio» de la misión de Chipanga y de Chire,

[106] Isaacman, 1972, p. 17.

[107] *Ibid.*, p. 132: subsistían en la región de Tete, de 51, 13 Prazos y en la de Sena, de 32, sólo 7 comparando con cifras del siglo XVIII.

[108] Pélissier, 1989, p. 84.

[109] Carta de Czimermann a Weld (*Lettres des scolastiques de Jersey*, t. VI, p. 214).

[110] *Historia Residentiae Boromensis ab ineunte anno 1890 ad 30 aprilis 1892*, pp. 3-4, citado por Correia, 1992, p. 344.

[111] Aloy, Quelimane («Carta 23 a um novo portuguez na Africa») [*Novo Mensageiro*, 1892, t. XII, p. 347].

en 1896, evoca deserciones entre los chicos provenientes de «las clases más influyentes», porque sus padres estaban persuadidos de que los hacían trabajar de más y de que «el trabajo degrada al hombre»[112]. Para Torrend, el objetivo era *A Assimilaçao Religiosa e Social do Indigena e o seu bem estar a sombra da Bandeira Portuguesa*[113], significativo título de un escrito destinado a Fernando Pedroso, en 1898. Este espera que los estudiantes vayan a ser «todos o casi todos futuros catequistas, sacados de las mejores familias de toda Zambezia, desde Zumbo hasta Quelimane»[114]. Sin embargo, el propio Torrend, desde su misión en Chupanga, se mostraba bastante crítico con la empresa de Boroma: por hacer fructificar el *mussoco*, («el impuesto») para levantar tan exitoso prazo, pero también porque el *resgate* le parecía «un eufemismo, una compra pura y simple de niños»[115].

Con todo, en el establecimiento en Boroma al cabo de los años creció la población y resultó un éxito. En 1900, 115 familias, 140 chicos y 150 chicas, en total unos 700 cristianos[116]. Catequistas, no necesariamente miembros de un clero autóctono. De hecho, el obispo de Mozambique, António Barroso, el cual como se ha visto con anterioridad tenía firmes convicciones al respecto, consideraba Boroma —la cual visitaba con regularidad— un modelo, por la extensión y la organización de las misiones en los noventa. Y, en 1899, el superior en Zambezia, al relatar una visita a Boroma, se enorgullece de la abundante presencia a las ceremonias de Semana Santa, no sin esconder las razones:

> Esto es en parte porque estas gentes se consideran gente del padre, casi como esclavos y como saben que él quiere que vengan y que si no viniesen tendrían castigo, vienen todos, con verdaderos sacrificios[117].

En Boroma y en Tamontaca son muy parecidas las prácticas con las que se empezó la «reducción», medio que los jesuitas juzgaban un modo de introducir el cristianismo y la «civilización». *A Assimilaçao Religiosa e Social*, el proyecto de los jesuitas en territorios que reivindican para la Corona portuguesa, tiene un eco en los planteamientos del padre Juanmartí, cuya principal base —dice en 1889— debe ser la asimilación, «no haciéndonos nosotros moros, sino haciendo que ellos sean nuestros, es como quedarán sometidos»[118], agregando que «aunque moros, verán que es mejor lo nuestro que lo suyo». Formar en orfanatos a niños y niñas que al crecer podrían casarse entre sí y formar una

[112] Torrend (*Novo Mensageiro*, 1897, t. XVII, p. 401).

[113] Citado por Correia, 1992, p. 400.

[114] Carta a Fernando Pedroso publicada en Naçao (Lisboa), 19 de enero de 1893 (*Novo Mensageiro*, 1894, t. XIV, pp. 196-197).

[115] Carta al Provincial, 28 de diciembre de 1895, citada por Correia, 1992, p. 349. Precisamente, los historiadores recientes como José Capela, quien abarca en su crítica a todos los jesuitas en Zambezia, usan esta expresión de Torrend (Capela, 1995, p. 44).

[116] *Novo Mensageiro*, 1900, t. XX, p. 53.

[117] *Ibid*., p. 52.

[118] Juanmartí, Tamontaca, 16 de octubre de 1889 (*Cartas*, 1891, Cuaderno 9.º, p. 87).

colonia agrícola, desde la empresa paraguaya, era una tradición en la Compañía de Jesús. Se consideraba el futuro del cristianismo en tierras de misión y una garantía para un arraigo mayor en los extremos imperiales.

LOS JESUITAS BORRADOS DEL MAPA

A mediados de 1899, unos cuantos meses después de la derrota española, en un informe sobre el «estado de los religiosos en Filipinas» escrito para el Padre General y para informar a la Santa Sede, el procurador Francisco Javier Sino, concluía que la estancia de los «frailes» en Filipinas había terminado, a pesar de la implantación del catolicismo: «Los filipinos no quieren a los frailes: verdaderamente no los quieren ni los desean y ven incluso con gusto el día en que se irán o serán expulsados del país»[119]. Culmina entonces el número de religiosos en el archipiélago: entre un millar, 167 eran jesuitas, de los cuales la mayoría (102) trabajaba en las misiones del sur[120].

Se sabe que tras la rebelión nacionalista y la Guerra del 98, muchos «frailes» fueron encarcelados o expulsados. Entre 1896 y 1898, mataron a 40 y apresaron a 403[121]. La «frailocracia» se sustituyó por un clero secular, que solía ser autóctono, y que en las parroquias ocuparon el lugar de las órdenes regulares. Sin embargo, su número no fue suficiente para mantener la cristianización, ya que todas las órdenes religiosas sufrieron un espectacular declive: de 1152 en 1898 pasaron a 380 en 1902 y a 246 en 1904[122]. Los jesuitas abandonan entonces los establecimientos de Polloc, de Tamontaca y de Cotabato y se refugian en Manila. Sólo en 1900 volvieron a sus puestos, pero para residir al principio en Zamboanga. Regiones enteras como Joló se quedaron sin misioneros hasta 1908. Se reorganizó la Iglesia tras la llegada de un delegado apostólico cuya nacionalidad es significativa, el arzobispo de Nueva Orleans, el cual encomendó a los jesuitas la dirección de los seminarios. Pero, en las Filipinas, los jesuitas abandonaron poco a poco sus misiones, por lo que dependieron desde entonces como miembros de la Compañía de Jesús ya no de la provincia de Aragón, sino de la de Maryland[123].

Una ruptura similar, pero provocada por la evolución política de la metrópoli, se produce en 1910, en las misiones jesuíticas de Mozambique, aunque en efecto fueron menos numerosas que en Filipinas, pero cuyo apogeo fue evidente para los observadores. Tras la revolución republicana de 1910, hubo una época de incertidumbre ya que fueron expulsados de inmediato los miembros de la

[119] ARSI, Missio Philipp. 1–VIII 1, citado por Schumacher, 1981, p. 208.

[120] Cava Mesa, 2001, p. 625. A título de comparación, al final del dominio español en el archipiélago, los agustinos eran 346, los recoletos 327, los franciscanos 246 y los dominicos 233, mientras que los jesuitas sumaban 167 (Castro, 2001, p. 727).

[121] Corpuz, 1989, p. 526.

[122] Castro, 2001, p. 727.

[123] Schumacher, 1981, p. 276.

Compañía. El decreto del 8 de octubre retomaba las medidas ya promulgadas en décadas anteriores por los sucesivos gobiernos de Portugal. Como explica con detalle Hugo Gonçalves Dores[124], la expulsión de los jesuitas no se produjo en los territorios ultramarinos con los mismos rasgos que en la metrópoli, donde fueron bastante maltratados. En África, se les propuso pasar a formar parte con sus misiones del clero secular, opción que rechazaron, ya que muchos de ellos apelaron —como ciudadanos alemanes o austriacos— a las decisiones del Congreso de Berlín respecto a las libertades que debía tener la acción misional en África, para justificar así su emigración a los territorios vecinos bajo dominio inglés o su preservación en Mozambique. Tras muchos meses de contradicciones y de incertidumbre se llegó a un acuerdo para reemplazar a los jesuitas por la Congregación del Verbo Divino[125]. Entre las múltiples protestas de los misioneros, el siguiente texto, dirigido en noviembre de 1913 al gobernador general de Mozambique, muestra el sentimiento de los proscritos de ser víctimas de la evolución geopolítica en los años inmediatamente anteriores a la Gran Guerra:

> Es triste observar que la Zambezia, donde corrió tanta sangre portuguesa, sea hoy entregada a misioneros extranjeros. Las misiones portuguesas de Zambezia, administradas por los padres jesuitas, fueron en 1911 entregadas a Congrega[cio]nistas alemanes… ¿Para qué tanto esfuerzo? ¿Para que los indígenas de Zambezia aprendan, en el siglo XX, a hablar alemán?[126]

No obstante estas declaraciones, los jesuitas fueron partiendo poco a poco, a Rodesia unos, a Europa otros, algunos a Brasil y los sobrevivientes abandonaron el territorio en el primer semestre de 1914[127]. Los padres del Verbo Divino no permanecieron tampoco en el territorio portugués puesto que, en medio de la contienda, fueron expulsados en 1916.

Al plantar a la vez la bandera y la cruz, los misioneros son esenciales para la forja y la defensa de los imperios ibéricos. Los jesuitas, restablecidos por el papado al empezar el siglo XIX, a menudo criticados y perseguidos, serán solicitados a mediados de la centuria, en los estados liberales que son España y Portugal, para cumplir en ultramar funciones que los mismos gobiernos les rehúsan en las metrópolis. Como misioneros permanecen en los lejanos territorios que las autoridades les atribuyen hasta que acontecimientos en cierto modo externos a su labor —al despuntar el siglo XX— terminan con su vida de misioneros en esos territorios. Aunque su número (y la huella que dejaron en los sistemas de creencias y en las estructuras sociales) fuera menor en Zambezia, la estrategia de los jesuitas en esta zona tan disputada por las potencias occidentales era más bien ofensiva y —a pesar del origen tan diversificado de cada uno de los misioneros—

[124] Gonçalves Dores, 2014, pp. 93-112, en particular pp. 95-100.

[125] Correia, 1992, pp. 283 y 328-330.

[126] *Ibid.*, p. 327.

[127] *Ibid.*, p. 283. Solo en 1941 regresaron los jesuitas a Mozambique.

servía los intereses portugueses en la conformación de su «nuevo imperio». En Filipinas, los jesuitas españoles de la provincia de Aragón, destinados a Mindanao, aunque bien implantados en esta gran isla, resistieron en una postura más bien defensiva el huracán que terminó con un dominio español que tantos males implantó en aquellas islas extremas del Sudeste Asiático.

Los misioneros, pioneros en la exploración y, a menudo, en la ocupación del espacio, desempeñan un papel esencial en ambos territorios. No es casual el interés de las sociedades geográficas en las capitales metropolitanas para que se organicen expediciones que informen sobre las posibilidades geopolíticas y económicas de los posibles territorios coloniales. Por los lazos personales de Pedroso y Cordeiro con los jesuitas se han priorizado aquí las actividades de la Sociedad Geográfica de Lisboa, cuando habría también que escudriñar las relaciones entre las instituciones correspondientes en Madrid y Barcelona con las órdenes religiosas. En parte gracias a su formación personal, los jesuitas contribuyen a las exploraciones: detectan riesgos y facilidades que pueden tener las vías de comunicación —tanto el Zambeze como el Pulangi, ambos «ríos grandes»—, establecen a través de misiones y «visitas» una sofisticada retícula de control de las poblaciones locales, fundan localidades marcándolas en una toponimia que las inscribe en un espacio simbólico dictado por los colonizadores, trazan fronteras y delimitaciones a veces con auxilio de la fuerza de las armas que les dan la protección de fuertes militares y sus contactos con los dirigentes locales. Muy en la tradición de la Compañía de Jesús, los misioneros que en sus faenas cotidianas demuestran un sinnúmero de habilidades, «occidentalizan» lo que encuentran, al describirlo de manera textual —a veces iconográfica— en sus cartas, al relatarlo en las lejanas sociedades europeas a lectores interesados por el exotismo y al analizar, con sus superiores, los problemas que van enfrentando.

Elocuente es el resultado: una detallada cartografía, una recolección etnográfica, una diversa reflexión lingüística. Y la suma de datos inabarcable: como otros estudiosos, en su mayoría jesuitas, especializados ya sea en el pasado africano, ya sea en la historia filipina, este capítulo se ha nutrido de una inmensa bibliografía jesuítica. El objetivo, con un afán comparativo, ha tratado de encontrar semejanzas, más que diferencias, en las prácticas de los misioneros en ambos imperios. Pero se han borrado muchas interrogaciones. Entre ellas habría que reflexionar sobre el corpus. Al final, ¿quién está escribiendo? No es posible ignorar que la propia mirada de la Compañía, como institución que hace pública su labor a través de la difusión de las *Cartas*, podría aparecer distinta al corpus epistolar —ya no impreso, sino redactado por el misionero aislado— que existe en los archivos de las provincias, cuya consulta, para esta investigación, no fue tan completa y fructuosa como hubiera podido ser. Por otra parte, por tratarse de una Compañía tan tradicionalmente centralizada, habría que profundizar también en cómo se plantea, desde Roma, el funcionamiento concreto de los misioneros en ambas provincias, en ambas regiones. ¿Cuánto incide en el papel *in situ* de los misioneros las relaciones entre la Santa Sede y estas potencias

coloniales, que desde siglos atrás llevaban a cabo su política de implantación religiosa a través de las reglas que imponía el Patronato Real? Aún menos se ha podido reflexionar sobre cómo esta escritura del religioso-colonizador y este discurso pudieron haber empujado u obligado al colonizado a percibir su territorio como un espacio de alteridad, como un espacio extraño.

En su empeño por encontrar semejanzas, esta contribución al volumen colectivo sobre los imperios ibéricos se ha centrado en su ejercicio comparador en Boroma y Tamontaca. Es evidente que estos establecimientos, modelos de asimilación según los propios misioneros, se tendrían que analizar con mucha mayor profundidad, para cruzar las fuentes de este trabajo, provenientes de la Compañía, con otro tipo de fuentes. Este análisis abre interesantes perspectivas hacia los debates sobre la trata de esclavos a lo largo del XIX, tanto en el África oriental como en los mares del Sudeste Asiático. Los misioneros en ambos imperios coloniales combaten un tráfico al mismo tiempo que conviven con él, comercio de poblaciones enteras que no por ser denostado por las potencias hegemónicas de la época, deja de ser intenso hasta finales del siglo. Por otra parte, detrás del esclavista, los misioneros en sus cartas designan al «mahometano». La presencia masiva de poblaciones islamizadas, tanto en Zambezia como en Mindanao y Joló, su intransigente rechazo a los colonizadores en regiones poco controladas por las autoridades centrales, en territorios extremos, constituyen fenómenos importantes que han sido estudiados por conocidos académicos filipinos. Sería una brecha muy sugerente para el futuro la de analizar, a través de la labor y de los textos de los misioneros, la percepción del islam como sistema religioso rival, difícilmente «redimible», en esos territorios extremos, encarnación de la alteridad absoluta.

¿Los jesuitas, cuerpos intermediarios? Tal era la hipótesis de partida de este volumen colectivo, tal es el hilo conductor de esta investigación. En Filipinas y en Zambezia acompañan a administradores y a militares, aunque muy a menudo son al respecto críticos y no dejan de denunciar sus excesos. Durante los años de la insurrección filipina, al mismo tiempo que se diferencia de «la frailocracia», el conjunto de los jesuitas es por su propia posición empujado a la fidelidad a España, lo que contribuye a su posterior marginación bajo el protectorado estadounidense. Pero los jesuitas eran misioneros cuya vocación explícita y vital era la de evangelizar y difundir sus creencias, las propias y las de las sociedades de las que provenían, para lo que se servían al mismo tiempo de la empresa colonizadora de las grandes o medianas potencias (Gran Bretaña, España o Portugal) como una oportunidad para llegar a espacios recónditos a los que de otro modo hubiera sido difícil acceder. El historiador que pretende estudiar con ojos nuevos ese inmenso campo en la dinámica de los imperios, como es el de las misiones, se enfrenta a una tensión constante entre la implantación, a veces violenta, de reglas y creencias sobre los mundos así dominados, por una parte; y, por otra, el conocimiento del otro, los contactos, la mezcla de esas reglas y creencias que supone la práctica del encuentro. El misionero, evidentemente hijo de su tiempo y forjado en sus circunstancias históricas, está en medio.

II

LA GESTIÓN DE LAS RELACIONES A NIVEL COLONIAL

EL CABILDO ECLESIÁSTICO DE MANILA

ENTRE EL PATRONATO Y LA DEFENSA DE LOS DERECHOS DEL CLERO SECULAR DE FILIPINAS (1797-1872)

Roberto Blanco Andrés
Doctor, investigador asociado al Instituto de Historia, CSIC

Aunque parezca inexplicable, la historiografía de temática religiosa del ámbito hispanofilipino ha prestado escasísima, por no decir nula, atención a todo lo concerniente al cabildo eclesiástico de la catedral de Manila durante el período de dominio hispánico[1]. Los estudios de cariz histórico eclesiástico han preferido indagar en general, o bien en el amplio y multiforme universo de las órdenes religiosas en el archipiélago, campo preferente de los investigadores españoles, o, más recientemente, en la evolución del clero secular o diocesano, orientación creciente entre los especialistas filipinos. En relación con todo ello también se han desarrollado otras tantas áreas de investigación muy variadas, como la vinculación entre las corporaciones monásticas y la jerarquía civil y eclesiástica, la incidencia global del sistema de patronato en la Iglesia insular, las cuestiones clericales que afectaron a la administración espiritual de las islas o el desarrollo del primer nacionalismo entre el clero filipino, por citar sólo algunas de las más significativas.

Es probable que todas estas áreas de estudio mencionen, refieran, o tengan en cuenta de forma periférica la existencia del cabildo eclesiástico, pero ninguna de ellas lo contempla como objeto monográfico de estudio[2]. Por ejemplo, se sabe de sacerdotes —algunos muy ilustres y afamados— que formaron parte del cabildo, pero no se tiene constancia de la auténtica labor que desempeñaron en el mismo. De igual manera, se sabe que el cabildo de Manila fue un instrumento muy útil para gobernar la archidiócesis y que llegó a ostentarlo plenamente, como le correspondía en los períodos de vacante después del fallecimiento del arzobispo, pero tampoco existe constancia de su auténtica función, el significado o las implicaciones que pudiese tener dicho organismo en la sociedad en la que existió. Desde tales planteamientos, resulta muy sugerente intentar desgranar algunos de estos aspectos, con el propósito de presentar

[1] Este trabajo está realizado en el marco del proyecto «Imperios, naciones y ciudadanos en Asia y el Pacífico», financiado por el Plan Nacional de Investigación (España) (HAR2012-39352-CO2-02), dirigido por M.ª Dolores Elizalde Pérez Grueso.

[2] El único libro monográfico sobre la materia abarca la historia del cabildo hasta mediados del siglo XVII (Moreno, *Historia de la Santa Iglesia*).

Xavier Huetz de Lemps, Gonzalo Álvarez Chillida y María Dolores Elizalde (eds.),
Gobernar colonias, administrar almas, Collection de la Casa de Velázquez (169), Madrid, 2018, pp. 91-114.

una aproximación al rol concreto que desempeñó el cabildo metropolitano de Manila, único existente en las islas, en el mundo colonial hispanofilipino.

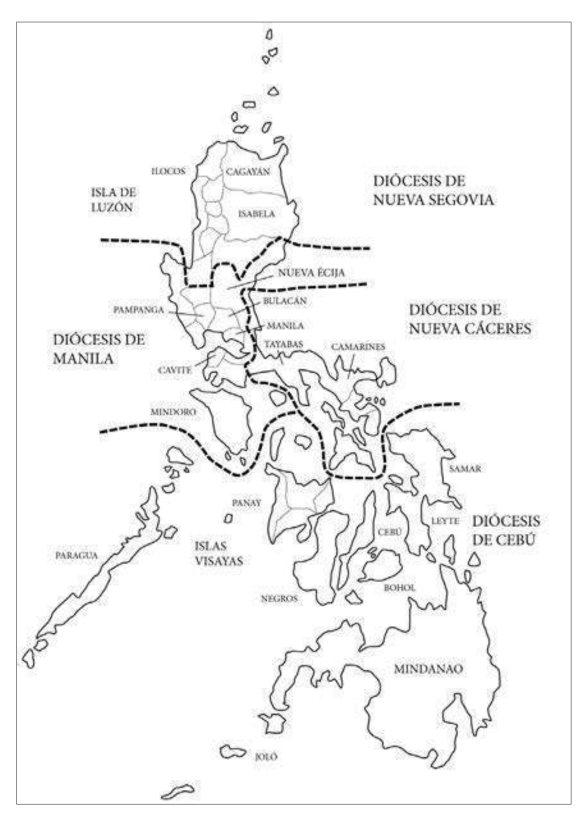
A falta de un estudio exhaustivo sobre el cabildo catedralicio de Manila, pero a la luz de ciertos trabajos parciales y de investigaciones personales discontinuas en la materia, estamos en condiciones de aportar algunas valoraciones sobre la historia de este órgano y, sobre todo, de su funcionamiento dentro del sistema español del que dependía atendiendo a cinco aspectos capitales. En primer lugar, se nos antoja que puede ser del mayor interés explicar qué fue el cabildo eclesiástico de Manila, qué suponía formar parte de él o cómo podía ser ubicado en el espacio real que ocupaba en el mundo colonial. En un segundo lugar, completamos la respuesta a las anteriores preguntas al encontrar algunos indicios de ello que subrayan el sentido real de su gobierno durante las vacantes, por constituir la circunstancia en la que sus miembros asumían, por lo general a través de la figura del vicario capitular, la dirección de la archidiócesis. Más sorprendente podría resultar, en un tercer punto de desarrollo, valorar el cabildo como órgano de convivencia interracial en una colonia en la que las aprensiones político-raciales se habían desplegado —no de forma lineal pero sí con cierta persistencia— desde tiempo atrás, por ejemplo en todo lo relativo a la titularidad de los curatos entre órdenes religiosas y clero secular. Otro enfoque ha sido el de ilustrar las escasamente conocidas actuaciones del patronato para mejorar el funcionamiento del cabildo, al indagar si respondieron a un sentido de mera eficiencia técnica o si por el contrario fueron lastradas por otro tipo de prejuicios. Por último, un estudio sobre el cabildo eclesiástico debería recordar las acciones, más o menos conocidas o estudiadas, que emprendió para defender los derechos de los clérigos filipinos pero, sobre todo, para reflexionar por qué fue este, y no otro organismo o colectivo, el que catalizó un esfuerzo en el que participaron varios de sus prohombres más capacitados junto con otros cientos de eclesiásticos implicados por ellos.

Hemos acotado el ámbito de estudio al tiempo que transcurre desde finales del siglo XVIII hasta los años setenta del siglo XIX, pues entendemos que ese fue el momento en el que el cabildo desplegó una actividad más valiosa e interesante, y lo diferenciamos del período que siguió al motín de Cavite (1872), que se desenvolvió con otras coordenadas políticas y religiosas muy distintas.

EL CABILDO ECLESIÁSTICO DE MANILA: FUNCIONES, ESTRUCTURA Y ESTATUS SOCIAL

Al final del dominio español, había en Filipinas una archidiócesis en Manila y cuatro diócesis sufragáneas en el resto del archipiélago (Nueva Segovia, Nueva Cáceres, Cebú y Jaro), pero sólo un cabildo eclesiástico, el de la catedral de Manila (mapa 1). Desconocemos la fecha exacta de su fundación, pero parece lógico datar el establecimiento de la catedral el 21 de diciembre de 1581, año en que el primer obispo de la sede, el dominico Domingo de Salazar, habría instituido la primera junta capitular con algunos de los presbíteros que le habían

acompañado a las islas u otros que se encontraban allí a su llegada. Dadas las extremas dificultades iniciales, el primer cabildo no estuvo formado más que por dos dignidades —deán y chantre—, además de dos canonicatos[3].



Las diócesis de Filipinas a mediados del siglo XIX (Blanco Andrés, 2005, p. 242).
© Roberto Blanco Andrés

La función del cabildo era asesorar al obispo en todo lo relativo al gobierno espiritual y temporal de la diócesis, así como hacerse cargo del gobierno de la misma en caso de que se produjese su vacante por defunción, renuncia o traslado del prelado titular[4]. Era un órgano ejecutivo cuyo cometido principal era administrar la catedral en sus aspectos litúrgicos y presupuestarios. Las competencias de un cabildo como el de Manila llegaron a ser verdaderamente extensas, máxime si tenemos en cuenta la inexistencia de cabildos en las diócesis sufragáneas. Era tal la cantidad de tareas que, entre ellas, podemos detallar que, por ejemplo, sus miembros debían encargarse del culto,

[3] Gutiérrez, 1992, p. 69. Una aproximación genérica a la historia de la Iglesia en Filipinas también puede consultarse en Fernández, 1979.

[4] Haering, Schmitz, Pérez de Heredia, *et alii*, 2008, pp. 101-102.

de los sermones y la liturgia de la catedral, debían efectuar las reparaciones oportunas, tener a punto los ornamentos, deshacer la plata para hacer otra, inventariar las alhajas, aportar provisores para el resto de las diócesis, gestionar sus inmuebles[5] o administrar los fondos de las obras pías, que a mediados del siglo XIX llegaban a redituar la nada desdeñable cantidad de 1500-2000 pesos, gracias a los préstamos a particulares al seis por ciento[6].

El nombramiento de los prebendados del cabildo era facultad exclusiva del rey, en virtud del Patronato de Indias, pero más adelante esta competencia se confirió a los obispos, los cuales a su vez la otorgaban con la institución canónica. Desde 1608, dada la inmensa distancia entre España y Filipinas, el monarca otorgó al gobernador general de las islas, en su condición de vicepatrono o vicerreal patrono, la facultad de presentar a los prebendados con carácter interino, que más tarde se confirmaba o anulaba, según los casos, por el soberano[7]. En Filipinas, el número de prebendas del cabildo varió a lo largo del tiempo. A mediados del siglo XIX se produjo un incremento y en el último cuarto un recorte. Los cargos que se mantuvieron de forma invariable fueron el de deán, el cual actuaba como presidente de la corporación (no era raro que fuese incluso director del seminario de Manila) y los de las cuatro dignidades, esto es: arcediano, chantre, magistral y tesorero. El resto experimentó alguna modificación, pero globalmente hubo canónigos, racioneros (con raciones enteras o medias raciones), maestro de ceremonias y curas del Sagrario[8]. Desde mediados del siglo XIX, un vistazo a la abundante documentación existente en la sección de Gracia y Justicia del fondo Ultramar del Archivo Histórico Nacional advierte de un sensible incremento de las peticiones individuales para obtener prebendas en el cabildo. Entre las solicitudes encontramos indistintamente a españoles y filipinos de diverso tipo, origen y condición[9]. Una buena parte de los filipinos que trabajaron en el cabildo en esta

[5] Un ejemplo de venta por el cabildo de cuatro solares pertenecientes a obras pías, sitos uno en San Lázaro y tres en Manila (AAM, Box 1E15, folder 1, f° 145).

[6] Carta del padre Peláez a L. Barili, Manila, 5 de octubre de 1861 (APP, II-7-023, pp. 11-12). Sobre la importancia de los fondos de las obras pías observaba el padre Peláez, entonces vicario capitular del cabildo, que «son bastante grandes; pero se ha procurado siempre ocultar su importancia para impedir que un gobierno revolucionario se eche algún día sobre ellos».

[7] Rodríguez, 1992, p. 704.

[8] El arcediano se encargaba de las obras de caridad de la Iglesia y de la administración de los bienes diocesanos; el chantre organizaba el canto coral; el magistral era el predicador oficial de la catedral; y el tesorero era el responsable de la economía del cabildo metropolitano. Otro personal que, a su vez, solía estar contratado por el cabildo era el pertiguero, el sochantre, el cantor mayor, los cantores menores, los músicos (violón, organista), los sacristanes, el perrero, los campaneros y los barrenderos. En 1834, el deán cobraba 2000 pesos anuales, las cuatro dignidades 1450 cada una de ellas, tres canónigos 1250, dos medio racioneros 915, y en el escalafón más bajo el pertiguero, con 190 pesos anuales (AHN, Ultramar, leg. 2145; véase también Buceta, Bravo, *Diccionario geográfico Filipinas*, t. II, p. 272). No se debe confundir el cabildo eclesiástico de la catedral, constituido por las dignidades y canónigos expuestos, con la curia del arzobispo, formada a su vez por un provisor y vicario general, un promotor fiscal y otro personal administrativo.

[9] Bajo la acepción de españoles incluimos exclusivamente a los naturales de la península ibérica y bajo la de filipinos a los nacidos en las islas Filipinas. En esta última categoría diferen-

centuria —llegaron a ser la mayoría durante bastante tiempo— utilizaron apoderados o agentes en España para negociar el acceso a las prebendas, lo cual bien podría ser indicativo de su pertenencia a familias con medios.

La adscripción o pertenencia al cabildo confería una especial distinción y honor a los sacerdotes seculares que formaban parte de él, sobre todo para los filipinos. Para estos, el cabildo podría haber significado, además de la garantía de un empleo estable, razonablemente bien pagado y con cierta comodidad, un honorable colofón a una valiosa carrera eclesiástica, como de hecho lo fue para algunos de sus más conspicuos clérigos. Si los estudios sacerdotales representaron para la mayor parte de los filipinos la avenida más directa hacia la educación superior y la adquisición de un estatus social, la integración en el cabildo significaba, en cierta manera, la lógica consagración del *cursus honorum*[10]. Dicho reconocimiento social quedó escenificado también en una presencia privilegiada en un importante número de eventos, como las audiencias oficiales, las conmemoraciones religiosas de singular trascendencia, o en la recepción de las primeras autoridades civiles o eclesiásticas del país. Un festejo particularmente popular y multitudinario en el que participó el cabildo de la catedral fue en el recibimiento solemne del retrato de Fernando VII, obra del pintor de cámara Vicente López. La pintura, obsequio del propio monarca a las islas por su constante lealtad, la recibieron como si se tratase del propio soberano. El 18 de diciembre de 1825 recorrió las calles de Manila, engalanadas a conciencia para la ocasión, a bordo de un carro triunfal entre los vítores de la multitud, salvas de artillería y repique de campanas[11]. A las dos de la tarde, el cabildo eclesiástico lo recibió en la puerta de la catedral, con el deán, con capa pluvial, y el diácono y el subdiácono con agua bendita y acetre. Los canónigos condujeron el retrato bajo palio hasta el presbiterio, acompañados de otras dignidades eclesiásticas y seculares. Fue colocado por el momento en un solio, mientras el magistral, Salvador Arcinas, mestizo de sangley, pronunció un discurso[12]. El acto concluyó en el templo con un tedeum y el abandono de la comitiva hacia otro punto de la ciudad.

En todos estos actos, los miembros del cabildo ocuparon un lugar privilegiado, lo que suscitó incluso el recelo de otras corporaciones civiles o religiosas. Así, como mínimo durante cien años, entre mediados del siglo XVIII y la mitad de la siguiente centuria, los capitulares precedieron, como regla general, al

---

ciamos: criollos, los más privilegiados, en tanto en cuanto eran considerados como «españoles filipinos», o «hijos del país»; mestizos (de español o de chino/sangley), e indios.

[10] Además, la integración en el cabildo abría las puertas a los capitulares a desempeñar otras funciones eminentes como la dirección del seminario diocesano, la curia eclesiástica, la comisaría general de la santa cruzada, el tribunal de la Rota, el cargo de vicario capitular durante el tiempo de las vacantes, e incluso podía facilitar la inclusión en las ternas para obispados (caso del criollo filipino Tomás Casañas para la silla episcopal de Cebú). Por otro lado, muchos de los prebendados, o aspirantes a serlo, habían servido en parroquias bien dotadas, en capellanías del ejército, del colegio de Santa Potenciana, o habían desempeñado cargos relevantes como la rectoría del colegio de San José o en la docencia en Santo Tomás.

[11] Información sobre este evento en Moreno Garbayo, 1977.

[12] Discurso desconocido, pero mencionado en AHN, Ultramar, leg. 2140.

cabildo secular del ayuntamiento de Manila en los tradicionales besamanos de las autoridades, en los recibimientos de los gobernantes, en la celebración de los cumpleaños de los reyes y de los príncipes y en las habituales felicitaciones de las pascuas[13]. Esta situación comenzó a cambiar a partir de 1842, año en el que se emitió una real orden, ambigua en su contenido pero clara en su propósito, para conceder la precedencia a la corporación municipal, en especial en los actos civiles en los que ambos organismos concurriesen[14].

Con independencia del grado de precedencia, lo cierto es que el cabildo siempre estuvo presente y, de un modo destacado, en todos los actos centrales de la vida de la capital de las islas. Adquiría singular relevancia tanto en las procesiones como en el paseo del pendón real los domingos y los lunes previos a la fiesta de san Andrés[15], pero sobre todo, a la llegada y recibimiento del nuevo arzobispo de Manila. La entrada en la ciudad de un prelado para hacerse cargo de la sede metropolitana constituía todo un acontecimiento que desperezaba a la ciudad de su rutina. Antes de que el diocesano entrase en la urbe —actual Intramuros— el cabildo eclesiástico avisaba del día de su llegada al barrio extramuros de Santa Cruz, en donde el protocolo ya reglamentaba la presencia del alcalde y otros munícipes, así como agasajos varios. Uno de ellos, precisamente, contemplaba la preparación de un convite a cargo del cabildo eclesiástico después de la ceremonia en la que el arzobispo recibía el palio. Llegado el día y la hora fijada para hacer la entrada en la ciudad, el mitrado accedía a caballo por la puerta real, acompañado por el alcalde y capitulares de ambas corporaciones en solemne procesión. Después de recorrer la calle real se dirigía a la catedral, en donde se cantaba un tedeum en el que los asistentes permanecían de pie. A continuación, los prebendados acompañaban al arzobispo a su palacio, algo más atrás iban otros regidores. En el edificio, entraban primero los miembros del cabildo eclesiástico, que ocupaban sus asientos junto al del arzobispo, y después lo hacían el resto de acompañantes. El día podía terminar con un ágape o refrigerio a cargo de los prebendados de la catedral[16].

La participación preeminente en estos actos centrales de la vida de las islas confirió a los capitulares un rol privilegiado en los espacios preferentes del mundo colonial. Para muchos prebendados nativos, bien fuesen criollos, bien mestizos o indígenas, en la práctica significó un diálogo directo con la

[13] Parece ser que dicha precedencia, que probablemente había sido observada desde el comienzo de la presencia española, tomó definitivo asiento legal después de una reclamación efectuada en 1739 por el maestrescuela Antonio Coello contra el ayuntamiento tras el recibimiento y besamanos del gobernador Gaspar de la Torre Ayala (AHN, Ultramar, leg. 5155, exp. 65).

[14] El expediente que llevó a esta determinación había comenzado dos años atrás con la petición de información elevada por el capitán general de Filipinas al extrañarse de que el cabildo metropolitano no hubiese acudido en comunidad, sino en diputación, al acto del besamanos (más información en AHN, Ultramar, leg. 5155, exp. 65).

[15] La fiesta de San Andrés fue una de las más relevantes del período hispánico. Conmemoraba la victoria española frente al intento del chino Limahong de invadir Manila. Ocurrió el 30 de noviembre de 1574, día de San Andrés, desde entonces patrón de la ciudad.

[16] AAM, 1B4/3, Oficios Zulaibar (1804-1817) y Libro de Gobierno (Díez), 1826-1829, *Relación instructiva del recibimiento del nuevo prelado,* fº 150v-151v.

jerarquía civil y religiosa, una mayor familiaridad con el funcionamiento de la gobernanza colonial, con sus virtudes y defectos y, en consecuencia, una indirecta y paulatina toma de conciencia de la igualdad de capacidades con los españoles, con quienes además convivían en el cabildo.

GOBIERNO DE LA ARCHIDIÓCESIS DURANTE LAS VACANTES

De todas las funciones inherentes al cabildo eclesiástico de la catedral de Manila, quizá la más importante fue la que le correspondía efectuar cuando se producía la vacante de la sede episcopal. Hasta que llegase el nuevo prelado, todo lo que suponía el gobierno del arzobispado y su jurisdicción episcopal recaían plenamente en el cabildo y, en especial, en su vicario capitular, quien debía ser elegido en el plazo de ocho días después de haberse producido la vacante (artículo 20 del Concordato de 1851)[17]. La ausencia del titular confería al vicario casi todas las atribuciones y dignidades propias de la figura del arzobispo.

Dada la distancia con España y el característico protocolo del patronato, las vacantes podían llegar a durar varios años. En realidad, el proceso podía ser, en ocasiones, de una lentitud exasperante. Requería que se notificase la defunción del arzobispo, el gobernador y vicepatrono de Filipinas debía presentar la terna de candidatos —previa información más o menos detenida de los mismos—, el Consejo de Indias lo tenía que estudiar —más adelante lo haría el ministerio de Ultramar—, después se elegía a uno de los candidatos —solía ser el primero señalado en la terna—, se le presentaba ante la Santa Sede, se llevaban a cabo la preconización y emisión, si procedía, de las bulas por el papa (en el siglo XIX hubo varios rechazos sonados a ciertos obispos electos), el soberano español llevaba a cabo el pase regio (*regium exequatur*) y, a continuación, el envío de las bulas a Filipinas. En teoría, hasta que las bulas no llegasen al archipiélago el arzobispo electo (primero presentado en la terna) no podía ser consagrado ni debía entrar a gobernar su sede, pero en la práctica muchos de ellos hicieron al menos lo segundo, siendo este precisamente uno de los hábitos que intentó corregir la jerarquía diocesana reformista filipina de los años sesenta de la centuria decimonona.

Durante el período en el que hemos centrado el estudio, la vacante más larga fue la que tuvo lugar entre mayo de 1797 y marzo de 1804, esto es, los casi siete años que transcurrieron entre la muerte del arzobispo Juan Antonio de Órbigo y Gallego y la toma de posesión del siguiente prelado, Juan Antonio Zulaibar. Las siguientes más duraderas fueron de dos años y cuatro meses (marzo de 1824 a julio de 1826) y un año y dos meses (mayo de 1829 a julio de 1830). Las cuatro restantes fueron inferiores a las duraciones enunciadas.

La circunstancia de que el cabildo de Manila fuese el único existente en Filipinas supuso un considerable recargo de sus funciones en determinadas coyunturas. Una de ellas, especialmente sensible, fue la que siguió al fallecimiento del arzobispo

[17] El Concilio de Trento había establecido la legislación relativa a las vacantes de las sedes episcopales en su ley 24, capítulo 16. Interesante información al respecto en AHN, Ultramar, leg. 2198, exp. 26.

José Seguí (4 de julio de 1845), de la Orden de San Agustín, que además coincidió con la vacante de otras sedes sufragáneas. El deceso del mitrado de Manila delegó el gobierno de la sede vacante en el canónigo español Joaquín Arlegui, a quien el prelado agustino había nombrado provisor y vicario general de la diócesis en abril del año anterior[18]. A esta función de vicario capitular de la metropolitana se sumaron también las de vicario general de las diócesis, también vacantes, de Cebú y Nueva Cáceres, que estaban sin titular desde que el Gobierno español ordenara el 17 de enero de 1844 el cese de sus dos obispos electos, no preconizados por Roma, Jaime Gil de Orduña y Tomás Ladrón de Guevara[19]. Es posible que esta acumulación de funciones llevase a algunos miembros del cabildo a abrir un gran debate sobre si durante el tiempo que duraba la vacante debía gobernar el cabildo eclesiástico en cuerpo y delegar las facultades que estimase oportunas en el vicario nombrado, o por el contrario, si el gobierno correspondía a este sin limitación. Esta discusión generó una documentación de enormes dimensiones en la que, por primera vez y de modo tangible, se aprecian sensibilidades muy diversas en el interior de la misma junta capitular. En reunión extraordinaria del 5 de diciembre de 1845, se vivió uno de los encuentros más polémicos que se recuerdan. En él se discutía la oportunidad y conveniencia de tramitar el derecho del cabildo ante el gobernador vicepatrono a tenor de la citada excepcional coyuntura de varias vacantes[20]. Un sector minoritario, encabezado por el díscolo magistral, Pedro Nolasco Elordi, con el apoyo del chantre, Mariano García, había actuado a espaldas de la mayoría, y se oponía a elevar cualquier consulta al Gobierno por considerar que atentataba contra el derecho del cabildo. Trataban de fortalecer la figura del vicario capitular, pasando por alto las cualidades exigidas por la Sagrada Congregación y apelando al supuesto ejemplo del vicario capitular de las dos anteriores vacantes, Pedro León de Rotaeche. Pero la mayoría, aglutinada en torno al tesorero, Manuel Peralta, el arcediano, Ciriaco Iraola, el doctoral, Antonio Torres, y el canónigo de gracia, Juan José Zulueta, recordó que en la vacante apelada las condiciones del vicario Arlegui eran diferentes a las de Rotaeche, tanto en formación como en experiencia —el primero era bachiller y con pocos años de servicio; el segundo licenciado, con mayor edad y práctica— y que, de ello, se infería una mayor deferencia de esta figura hacia el cuerpo de prebendados, lo cual fue elevado al superior Gobierno de Filipinas[21]. Al final, se concluyó proceder con semejanza a anteriores vacantes pero con una mayor participación

[18] El nombramiento de Arlegui se efectuó el 9 de julio de 1845, cinco días después del óbito de Seguí. Puede consultarse amplia información sobre este personaje en AHN, Ultramar, leg. 2199, exp. 9. Arlegui regresaría años más tarde a la Península, alegando problemas de salud.

[19] La negativa de Roma a la preconización y emisión de bulas de estos dos prelados debe entenderse en el contexto del empeoramiento de relaciones interestatales durante la regencia de Espartero (AHN, Ultramar, leg. 2160).

[20] Probablemente la forma de gobierno más extraña decidida por el cabildo durante una vacante aconteció a la muerte del arzobispo Guerrero en 1641, momento en el que se estableció un inédito sistema de turno (Govantes, *Compendio historia Filipinas*, pp. 210-213).

[21] «Compulsa de la última contestación del cabildo eclesiástico de esta Iglesia Metropolitana en el expediente promovido sobre el gobierno de este arzobispado en sede vacante para acumularse al principal de dicho expediente» (AHN, Ultramar, leg. 2171), aparece firmado a 9 de enero de 1846,

del cabildo como órgano colegiado, decisión que facilitó la colaboración y el carácter conciliador del propio vicario capitular Arlegui.

A pesar de que la norma general durante los períodos de vacante era que no se produjesen innovaciones, más allá de las meramente administrativas, lo cierto es que los prebendados intentaron, en ocasiones, modificar ciertas normativas del patronato, cuando no apostaron por una política autónoma o diferenciada. Esta actitud, aplicada al terreno de la administración espiritual, suscitó como veremos serias diferencias y hasta fuertes litigios con las órdenes religiosas. El cabildo en sede vacante defendió con mayor vehemencia que los propios obispos la conservación de la jurisdicción de muchas parroquias que el patronato había previsto trasvasar de forma indiscriminada del clero secular al regular.

Pocas vacantes arzobispales a lo largo de la historia de Filipinas ofrecen un interés tan marcado como la desempeñada por el vicario capitular Pedro Peláez, regentada entre el 24 de abril de 1861, después de la muerte de monseñor José de Aranguren, y mayo de 1862, momento en el que entró en su circunscripción Gregorio Melitón. Peláez, criollo, muy preparado y con enorme prestigio en el cabildo, dejó una memoria detalladísima sobre lo que fue el gobierno eclesiástico durante los trece meses que estuvo sin prelado. Tocó con suma profesionalidad todas las ramas inherentes a la archidiócesis: administración espiritual, hábitos, vida del cabildo[22], seminario, colegio de Tiples, beaterio de la Compañía, instrucción del clero, curatos, costumbres de la población, moralidad, obras pías, administración temporal, etc. Explicó al arzobispo entrante las medidas empleadas para mejorar el funcionamiento de la sede, las características propias de cada uno de sus organismos, su evolución, además de aportar consejos llenos de enjundia y sensatez. Peláez supo conectar con renovado ímpetu con el impulso inédito experimentado entonces por el Patronato, cifrado en la mejora de las condiciones globales de la Iglesia de Filipinas, y con el aire aperturista que supuso para las islas el Concordato de 1851. El vicario capitular, ciñéndose a una estricta aplicación del derecho canónico, pujó por introducir las reformas que se habían valorado y sobre las que se había meditado desde hacía tiempo[23]. Algunos de los aspectos abordados fueron más complejos, como fue el caso de la visita de los religiosos de San Juan de Dios, cuya orden vivía una situación de extremo deterioro a nivel moral y asistencial hasta el punto de que más adelante sería suprimida[24]. Durante la vacante, surgieron

---

actuando como secretario Pedro Peláez. Complementa el susodicho documento AHN, Ultramar, leg. 2161, exp. 56.

[22] Peláez incidió en la necesidad de mejorar el funcionamiento y hábitos del cabildo, sobre el que observó reservadamente: «Los capitulares rarísima vez predican: apenas habrá tres que confiesen con alguna frecuencia y otras pocas alguna que otra vez al año; los demás se contentan con asistir al coro y celebrar. Salen muchos con vestido seglar; y alguno se dedica a industrias indecorosas como alquilar carruajes o fabricar órganos si bien procura disimularlo un poco» (APP, II-7-024, p. 3).

[23] Un estudio amplio sobre este período de vicariato en sede vacante, en Blanco Andrés, 2010, pp. 16-19.

[24] La Orden de San Juan de Dios fue finalmente suprimida por Real Orden de 17 de agosto de 1865. Durante su existencia en Filipinas habían llegado a regentar hasta cinco hospitales (AHN, Ultramar, leg. 2212, exp. 30).

diferencias con el *Diario de Manila*, a raíz de una serie de críticas de Peláez sobre la permisividad del Gobierno con la entrada de publicaciones progresistas, como *El español de ambos mundos*, que el vicario terminó prohibiendo entre el clero por su indisimulado carácter anticlerical[25], para promover la suscripción a *El Católico Filipino*, que había fundado junto a su amigo Francisco Gaínza, dominico muy capaz que más adelante fue nombrado obispo de Nueva Cáceres. Sólo una figura de la talla de Peláez podía permitirse realizar estas censuras a un periódico español. Sabiendo del ascendiente y capacidades de este presbítero no se puede dejar de concluir que podría haber sido uno de los más capacitados para ejercer el cargo de arzobispo, pero para entonces el Patronato había cosechado no pocas aprensiones contra el encumbramiento de los criollos a los más altos puestos de decisión.

EL CABILDO ECLESIÁSTICO COMO ESPACIO DE CONVIVENCIA INTERRACIAL

La documentación existente en torno al cabildo eclesiástico de Manila ofrece trazas muy interesantes en torno a lo que podríamos considerar una correcta convivencia entre sus miembros: entre los peninsulares y los filipinos o entre estos y aquellos. Esta afirmación podría entrar en aparente contradicción con los procedimientos paralelos verificados por el patronato en materia parroquial, que en función de considerandos políticos y raciales, limitó la presencia de los curas del país al frente de las parroquias en régimen de titularidad, pues preferían ceder su dominio a las órdenes religiosas y relegar a los clérigos filipinos a labores de simple coadjutoría.

Parece que la convivencia y el entendimiento fueron la norma en el cambio de centuria y el primer cuarto siguiente. En 1805, después de la primera vacante, había en el cabildo cuatro españoles y no consta que se produjese ninguna diferencia o problema con el grupo mayoritario de filipinos, y sí, por el contrario, alguna entre los propios peninsulares. Este verdadero modelo de convivencia seguía observándose en 1824 de forma aún más acusada. En ese año, muerto el arzobispo Juan Antonio Zulaibar, el cabildo, compuesto casi al cien por cien por filipinos, nombró como vicario capitular al único español que había entonces, el vizcaíno Pedro León de Rotaeche, sobrino del arzobispo[26]. El consenso que había concitado esta figura no fue una casualidad puntual. Cinco años más tarde, tras el óbito del arzobispo Hilarión Díez, el cabildo volvió a decantarse por Rotaeche en la vacante, a pesar de que el prelado fallecido había dejado las sólitas al prebendado Arcinas, mestizo de sangley, lo que equivalía a designarle para que la junta capitular lo eligiese como vicario

[25] AM, agustinos recoletos, leg. 6, n.º 1, Manila, 11 de noviembre de 1861, El padre Peláez a Claudia del Arco, circular reservada prohibiendo la divulgación de *El español de ambos mundos*.

[26] AHN, Ultramar, leg. 2160, exp. 47.

capitular[27]. Esta concordia no pasó inadvertida para el gobernador Francisco de Paula Alcalá de la Torre, el cual en una ocasión se congratulaba de que entre españoles y filipinos no hubiese odios ni banderías en el cabildo, y sí compañerismo, pues era frecuente que los segundos beneficiasen a los primeros con sus votaciones siempre que lo mereciesen[28]. Es obvio que esto no significa tampoco que el cabildo fuese un remanso de paz. La apetencia de sus cargos, los ascensos, e incluso las diferencias surgidas por la convivencia diaria suscitaban pleitos, más o menos ruidosos, pero la dinámica, al menos durante la primera mitad del siglo XIX, fue de un desarrollo global armónico[29].

La habitual concordia y convivencia del cabildo capitular comenzó a alterarse con las intrigas y tejemanejes del deán Pedro Reales, precisamente el único peninsular que hubo en él durante un tiempo. Su política de ascensos, según la cual obviaba a los miembros de mayor antigüedad, su carácter fuerte y dominante, poco dado a transigir, junto con su descarado nepotismo, lo convirtieron en un personaje que resultaba antipático, no sólo a los prebendados sino incluso a buena parte del clero regular y las autoridades civiles. Rivalidad, por tanto, que en ningún caso podría fundarse en prejuicios de carácter racial o de clase, sino en la escasa querencia que suscitaba su arbitraria política. A comienzos de los años cuarenta, el cabildo estaba compuesto por un peninsular, cuatro criollos, cuatro mestizos de español, dos indios puros y un mestizo de sangley[30].

Las primeras desavenencias del deán, nombrado para el cargo el 29 de abril de 1837[31], se escenificaron en 1839 o 1840 durante un tedeum celebrado en honor a la reina o algún miembro de la familia real. Fue un suceso puntual, pero también una primera advertencia sobre las maneras autoritarias de Reales. Comenzados los oficios de aquella jornada, el deán percibió que la ropa que llevaba era distinta a la de sus compañeros, los cuales habían concurrido, como solían hacer, con la que habían creído más apropiada para la solemnidad. En vez de no darle importancia al asunto y dejarlo pasar, ordenó a todos los canónigos que abandonasen el templo y fueran a cambiarse de traje. Aunque obedecieron, no se callaron ni dejaron de contestar, aunque es probable que fuera Pedro Peláez, el magistral interino, quien habría podido manifestar un malestar más rotundo[32]. El deán nunca se lo perdonó. Años más tarde, cuando el 6 de agosto de 1841 salió a oposición la canonjía

[27] Puede consultarse un estado del cabildo para estos años, concretamente para 1826, en AHN, Ultramar, leg. 2137.

[28] AHN, Ultramar, leg. 2201, exp. 12, carta reservada n.º 13, Manila, 6 de octubre de 1844, Francisco de Paula Alcalá, capitán general.

[29] Quizá la excepción a este aserto fue Camilo Pividal, prebendado filipino que protagonizó sonados incidentes con el resto de sus compañeros y que logró concitar una oposición unánime contra él (AHN, Ultramar, leg. 2160, exp. 47).

[30] Véase AHN, Ultramar, leg. 2201, exp. 12, carta reservada n.º 13, Manila, 6 de octubre de 1844, Francisco de Paula Alcalá, capitán general.

[31] AHN, Ultramar, leg. 2183, exp. 1, relación de prebendas de la catedral de Manila para los años 1836-1842.

[32] AHN, Ultramar, leg. 2201, exp. 12, carta reservada n.º 13, Manila, 6 de octubre de 1844, Francisco de Paula Alcalá, capitán general.

magistral amañó escandalosamente el proceso para perjudicar a Peláez frente al español recién llegado, Pedro Nolasco Elordi, excapellán del Ejército carlista. La evidencia aplastante de las irregularidades —uno de los examinadores era el agustino Juan Zugasti, amigo personal de Elordi— junto con la vehemente protesta del cabildo causaron la invalidez de la oposición. Pero, poco tiempo después, Reales volvió a la carga captando la voluntad del anciano arzobispo de Manila, con quien vivía en su palacio, y lo que es peor, la del propio gobernador, Marcelino Oráa, paisano navarro del opositor Elordi, y del hermano de este, el fiscal Gaspar Elordi. Con estos apoyos, Peláez tenía las de perder en la nueva convocatoria, fijada para el 6 de febrero de 1843. A pesar de que en la prueba los examinadores, catedráticos y profesores dominicos de la Universidad de Santo Tomás reconocieron la inmensa superioridad de Peláez, pues como concluyó un miembro del tribunal «su coopositor Elordi en ningún concepto no puede ni con mucho igualársele» y que el cabildo le concedió otra vez su apoyo, con la lógica excepción de Reales, Marcelino Oráa, haciendo gala de un descarado nepotismo, entregó la canonjía magistral a Elordi[33]. Pero este empleo sólo quedó circunscrito a los despachos y al estipendio que recibía por la prebenda, porque los feligreses que acudían a la catedral de Manila aplaudían con entusiasmo la brillante oratoria exhibida por Peláez en sus sermones al tiempo que abandonaban el templo antes de que Elordi concluyese los suyos[34].

La absurda intromisión del gobernador Oráa, ya conocido por su desafortunada intervención en la rebelión de Apolinario de la Cruz[35], por la que sería destituido del mando, a punto estuvo de dar al traste con un organismo que, con sus ventajas y sus inconvenientes, había funcionado hasta entonces razonablemente bien. Sus prejuicios y observaciones erradas llevaron por primera vez la aprensión racial, de la que se habían librado hasta entonces, al cabildo metropolitano. Un informe de la pertinente sección de Gracia y Justicia concluyó, sin ningún otro antecedente que las inciertas observaciones del gobernador, que sería muy conveniente «valorar dar las prebendas del cabildo sin oposición, porque sin españoles puede ser un foco de litigios y conflictos»[36]. Los firmantes pretendían de algún modo «blanquear» el cabildo de forma idéntica a como deseaban hacer con las parroquias (Real Orden de 1826, a las que siguieron las de 1848, 1849 y 1861). La sensata intervención del siguiente gobernador, Francisco de Paula Alcalá de la Torre, acabó con esta descabellada propuesta, que de haberse aplicado habría vetado el acceso al cabildo del clero filipino, hasta entonces mayoritario en dicho organismo. Para ello desarmó

[33] Para más detalles consúltese Blanco Andrés, 2010, pp. 6-10.

[34] AHN, Ultramar, leg. 2201, exp. 12, carta reservada n.º 13, Manila, 6 de octubre de 1844, Francisco de Paula Alcalá, capitán general.

[35] La desmedida actuación del capitán general Oraá contra la cofradía de San José de Apolinario de la Cruz tuvo además el inconveniente de espolear una rebelión de soldados tayabenses –oriundos de la región donde se había producido el enfrentamiento– en el cuartel de Malate.

[36] AHN, Ultramar, leg. 2201, exp. 12. Ventura González Romero, Manuel García. Las observaciones del ministerio eran totalmente desacertadas y nada tenían que ver con la realidad. Era falso, por ejemplo, que durante las pasadas vacantes los filipinos no hubiesen elegido a españoles para el oficio de vicario capitular, y bastaba para demostrarlo citar el caso aquí aludido del canónigo Pedro León de Rotaeche.

las valoraciones del ministerio y sentenció que las disputas capitulares no tenían que ver en absoluto con nada que se pareciese a la «rivalidad de clases y nacimientos, ni puede en lo más remoto dar resultado ninguno de consideración para el Gobierno». Y concluyó que toda la cuestión se había creado por el carácter del deán Reales («que no cuenta en toda esta población [Manila] con una docena de amigos»), la parcialidad de Oráa, la falta de criterio del arzobispo y los descarados intereses de algunos asistentes[37].

Lo curioso del caso fue que las siguientes desavenencias que se produjeron en el cabildo estuvieron más relacionadas con las diferencias entre los propios peninsulares que entre los filipinos, o entre los peninsulares y los filipinos[38]. Pero, con todo, la idea de españolizar el cabildo nunca desapareció. Continuó en el subconsciente del Patronato en los años siguientes. De forma inesperada, esta filosofía se vio potenciada de modo momentáneo por un ardiente defensor de los derechos del clero secular, el arzobispo de Manila, Gregorio Melitón. El prelado, impresionado por los rumores que implicaban a Peláez en una conspiración contra el dominio de España —que no se habría podido llevar a cabo debido a su deceso en el terremoto que había sacudido Manila el día 3 de junio de 1863—, sugirió que el Gobierno no debía ser indiferente a la constitución del cabildo de la catedral, y que en él debía predominar «un espíritu completamente español»[39]. Es casi seguro que Melitón no creía en la implicación de Peláez, el cual es cierto que le había influido bastante desde su llegada a la mitra, pero de este modo se distanciaba por un tiempo de la campaña por la secularización de los curatos, que había alcanzado un preocupante tinte político, a la vez que se aseguraba un par de prebendas en el cabildo para dos familiares suyos, acción que es inevitable que no le indispusiera con el resto de los capitulares[40]. Sea como fuere, a finales del siglo XIX se había invertido la composición de un cabildo que había sido en su mayoría filipino, con un predominio peninsular en las principales dignidades y canonjías (once frente a nueve)[41].

EL PATRONATO Y LOS PROYECTOS DE REFORMA DEL CABILDO

A mediados del siglo XIX, el patronato albergó importantes proyectos de reforma para el cabildo metropolitano de Manila y contemplaba incluso la creación de cabildos en las diócesis sufragáneas. Hubo diseños ambiciosos, con los que se intentó mejorar la organización diocesana así como suplir las carencias de la Iglesia filipina, pero los resultados no fueron del todo satisfactorios. El gobernador Narciso

[37] AHN, Ultramar, leg. 2201, exp. 12, carta reservada n.º 13, Manila, 6 de octubre de 1844, Francisco de Paula Alcalá, capitán general.

[38] AHN, Ultramar, leg. 2158, carta reservada n.º 34, 4 de junio de 1845, Narciso Clavería. La polémica más notoria de este tiempo vino promovida por el peninsular Antonio Torres Martínez, doctoral en ambos derechos, que terminó con su destitución por el arzobispo Seguí.

[39] Blanco Andrés, 2012, p. 286.

[40] *Ibid.*, pp. 334-335.

[41] Consunji et Espino, *Directorium divini officii.*

Clavería, de modo casual, manifestó la necesidad de promover un estudio amplio de las condiciones eclesiásticas de la colonia. Entre 1845 y 1846 con ocasión del mal estado de salud del obispo de Nueva Segovia, Rafael Masoliver, y la consecuente delegación de su gobierno interino en el provisor filipino Pedro Vicente Abaya, que debido a las circunstancias era también administrador interino de las sedes vacantes de Nueva Cáceres y Cebú, Clavería promovió un expediente para evitar que tales cargos no fuesen provistos en clérigos nativos, por inconveniencia política, malestar del clero regular y falta de formación de los sacerdotes seculares. Como una cosa llevaba a la otra, dicho expediente alumbró un interesante cúmulo de propuestas, con las que se intentaba atraer a sacerdotes de la Península para cubrir los cargos de provisores en las diócesis, mejorar su retribución y hacer el puesto más atractivo, o en su defecto enviar algún prebendado del cabildo de Manila a los obispados sufragáneos para ejercer la vacante como interinos, o incluso facilitar que los frailes accediesen a los provisoratos en caso de necesidad[42].

Las demandas expuestas por el conde de Manila se estudiaron y aprobaron en un escenario de sensible mejora de las condiciones económicas, materiales y de progreso en Filipinas. En relación con el cabildo se aprobó la Real Orden de 22 de agosto de 1853, por la que se dictaba un incremento de sus dotaciones —igual que las del arzobispo— así como el número de sus prebendas (dos canonjías, dos raciones enteras y dos medias)[43]. Por el contrario, quedó desechada la idea siempre postergada de erigir cabildos en las diócesis sufragáneas, cuestión en la que había sido determinante la advertencia de Clavería al observar que con su creación «se corría el riesgo de crear unos centros de resistencia lejos de la vista y de la acción de la autoridad que, en casos determinados podría producir inconvenientes fatales». Una aprensión política tan contundente eliminó cualquier posibilidad si quiera de ser estudiada en las reformas misionales de 1848 y 1852. No obstante, para curarse en salud, se estipuló que la tercera parte de los capitulares de Manila deberían ser desde entonces licenciados en jurisprudencia por alguna universidad de España, para así poder proveer los cargos de provisor y secretario de las sufragáneas en caso de necesidad. No dejó de resultar sorprendentemente ingenuo que tal ocupación habría de efectuarse gratis, sin ninguna contraprestación económica.

El aumento de prebendas en el cabildo y la exigencia aneja de formación jurídica no solucionaron la falta de personal en las sufragáneas. Aparte de que continuó siendo harto complicado encontrar sujetos con las cualidades requeridas para venir desde España, fue imposible disponer de la proporción establecida de licenciados en jurisprudencia dentro del mismo cabildo. Por eso, aprovechando un nuevo incremento nominativo tanto de los capitulares de la catedral como de los prelados diocesanos a instancias del gobernador Fernando de Norzagaray en 1859[44], los obispos de las tres sedes sufragáneas creyeron encontrar más predisposición

[42] Blanco Andrés, 2012, pp. 192-195.

[43] Texto completo de la real orden en AHN, Ultramar, leg. 2191, exp. 3.

[44] Fue aprobado el 7 de febrero de 1859 y entró en vigor en Filipinas el 1 de mayo de 1860. Un estudio de las congruas, comparadas con las de 1853, en Blanco Andrés, 2012, pp. 260-261.

en las autoridades para plantear en firme la creación de cabildos en las sedes dependientes de Manila. En carta colectiva signada el 7 de septiembre de 1859, los diocesanos de Nueva Cáceres, Manuel Grijalvo[45], el electo de Nueva Segovia, Francisco Miró, y el de Cebú, Romualdo Jimeno, expusieron las inmensas dificultades que habían de afrontar en la administración diaria de sus circunscripciones por la falta de un cabildo. La escasez de personal apto para atender las necesidades del gobierno de la diócesis o la misma dirección del seminario obstaba enormemente las condiciones de trabajo de los mitrados, que en sedes como la de Cebú tenían una población de un millón ochocientas mil almas[46]. La demanda de los tres prelados encontró apoyo en el arzobispo de Manila, José de Aranguren, que tiempo atrás había suscrito la conveniencia de crear cabildos sufragáneos de cinco miembros, y también la calurosa acogida del gobernador José Lemery[47]. Por extraño que parezca, sin que conozcamos los motivos, algún departamento de Ultramar se opuso a su tramitación y el proyecto se suspendió *sine die*. Esta, en apariencia, incomprensible negativa, más aún después de haber escuchado al vicepatrono que las cajas del real erario estaban en condiciones de «sufragar el gasto que debe irrogar la creación de cabildos», solo podía entenderse con la obstinación por evitar la casi segura presencia en esos destinos de presbíteros filipinos. Con estos planteamientos, resulta difícil comprender por qué años atrás no se había estudiado en profundidad la apreciable propuesta que realizase la Audiencia de Manila, con el apoyo del gobernador Clavería y, más adelante, del arzobispo Melitón, de levantar un colegio de sacerdotes seculares para Filipinas en España —a imitación del que ya tenían las órdenes religiosas—, así como un seminario en Manila para facilitar su entrada en los curatos y producir una alternancia entre españoles y filipinos que mitigase las aprensiones político-raciales que estaba empezando a generar el Patronato.

Después de los fallidos intentos de crear cabildos sufragáneos, o de dotar económicamente la figura de los provisores, como propusieron varios obispos en una célebre exposición firmada en Manila en febrero de 1863[48], se pensó en instalar pequeñas curias eclesiásticas. Veinte años después de la Orden Real de 1853 no se había conseguido que la tercera parte de los miembros del cabildo fuesen licenciados en jurisprudencia, ni mucho menos que los que obtuviesen ese grado sirviesen gratis como provisores en las diócesis sufragáneas. Parecía disparatado pensar que prebendados de la catedral resignasen de buen grado del «cómodo sitial del coro

[45] Para este personaje remito a Id., 2011a, pp. 11-88.

[46] AHN, Ultramar, leg. 2198, exp. 26, 9 de febrero de 1861, Elízaga. El fiscal Elízaga enfatizó la necesidad de cabildos sufragáneos para dignificar la labor de los diocesanos así como por la falta de personal de servicio de los propios obispos, aludiendo precisamente a la dramática situación de la gigante sede de Cebú en los años previos a su división.

[47] AHN, Ultramar, leg. 2198, exp. 26, «Creación de Cabildos en los obispados de Cebú, Nueva Cáceres y Nueva Segovia». Los obispos calculaban que el gasto a desembolsar con la creación de los cabildos rondaría los 15 000-20 000 pesos.

[48] Blanco Andrés, 2012, p. 274.

para ejercer, atravesando largas tierras, un cargo activo y gratuito»[49]. Por otra parte, la afluencia de sacerdotes españoles con la titulación requerida, fue a todas luces muy insuficiente. En Manila, su arzobispo no había conseguido traer de España más que dos que cumplían las exigencias definidas pero, al poco tiempo, uno falleció y el otro regresó a la Península, mientras que en Nueva Cáceres el presbítero que se había comprometido a partir a Filipinas al final había decidido cancelar su viaje, lo que ocasionó que el obispo que lo costeaba perdiera su dinero. Ante este cúmulo de imponderables no hubo más remedio que delegar los provisoratos en párrocos faltos de competencia, bien fuesen seculares, bien religiosos, lo que no resolvía el problema de dotar de un servicio eficiente a las diócesis. Por este motivo, en octubre de 1872 se ordenó el establecimiento de curias eclesiásticas en las cuatro sedes sufragáneas (Nueva Segovia, Nueva Cáceres, Cebú y Jaro) con provisor, fiscal y un notario, todos ellos con decorosa dotación. El proyecto constituía, en realidad, un premio de consolación para los agobiados obispos sin capitulares y, en el mejor de los casos, un sucedáneo de última hora del cabildo de Manila. Para soslayar la machacona carencia de sacerdotes sin licenciatura en derecho civil o canónico, se dio permiso a los obispos para dispensar a los nombrados de ese grado. La idea preferencial del Patronato, *in crescendo* desde los sucesos de Cavite de 1872, era la de reservar estas plazas a presbíteros españoles, por el notable incremento de la desconfianza política hacia la clerecía filipina, pero la falta de aquellos obligó a los diocesanos a descargar los provisoratos en frailes de las corporaciones religiosas[50].

EL CABILDO ECLESIÁSTICO DE MANILA Y LA DEFENSA DE LOS DERECHOS DEL CLERO SECULAR DE FILIPINAS

Uno de los roles más interesantes que ejerció el cabildo eclesiástico de Manila fue la defensa de los derechos jurisdiccionales de los presbíteros seculares filipinos que,

[49] AHN, Ultramar, leg. 2222, exp. 23. El expediente que dio lugar al establecimiento de las curias eclesiásticas se desarrolló desde el 8 de octubre de 1872, en el que se solicitó informe y pareceres del arzobispo de Manila, Gregorio Melitón (4 de abril de 1872), y del obispo de Nueva Cáceres, Francisco Gaínza (18 de febrero de 1873). Los últimos flecos se cerraron en abril de 1874. La creación de las curias supuso la eliminación de las seis prebendas instauradas en 1853 para atender los provisoratos del resto de las diócesis, dado que no habían servido para la función para la que habían sido creadas.

[50] AHN, Ultramar, leg. 2221, exp. 24, 4 de abril de 1872, Gregorio Melitón. Es lo que hizo ya en ese mismo año el arzobispo de Manila para cubrir el provisorato y gobierno eclesiástico de la sede vacante de Cebú al elegir para el cargo al religioso agustino Nicolás López, desplazando al sacerdote filipino a quien habría correspondido legítimamente. Al final monseñor Melitón se vio desbordado por las circunstancias y cedió contra lo que había sido su habitual proceder. Su justificación no dejaba lugar a dudas: «Pero las consideraciones a que da lugar la insurrección militar ocurrida el día 20 de enero en la plaza de Cavite me han hecho mirar con mucho detenimiento este asunto, el que a no haber sobrevenido aquella, hubiera sido de fácil expedición: nombrar para el desempeño del delicado cargo de gobernador eclesiástico de la diócesis de Cebú al que fue provisor y vicario capitular del difunto prelado, que es el único sacerdote del clero secular a quien si no por sus grados al menos por su experiencia pudiera habérsele confiado, acaso no fuera bien visto en las actuales circunstancias por no ser español, y sí mestizo de sangley» (*ibid.*).

desde el último cuarto del siglo XVIII, se estaban viendo recortados por la política. Tal empeño no fue exclusivo de la junta catedralicia de la capital —también hubo obispos implicados en ello en mayor o menor grado e incluso sacerdotes a título particular— pero es cierto que el cabildo imprimió con el tiempo otro sentido. Esta singular vocación comenzó a materializarse precisamente con la primera vacante de la sede arzobispal en el cambio de siglo, una de las más largas habidas en el período español. Los canónigos de la metropolitana se sintieron responsables de exigir sin ningún complejo la anulación de ciertas disposiciones puestas en marcha por el Patronato desde 1776 en lo referente a la titularidad de los curatos, las cuales habían determinado la entrega de múltiples feligresías a las órdenes religiosas[51]. Durante varias décadas casi no había sido necesario realizar intervención alguna, pues las citadas disposiciones no sólo no se habían cumplido por la creciente escasez de frailes, sino que incluso se había verificado lo contrario, esto es, la secularización de sus ministerios aún en contra de las trabas perfiladas por el Patronato para cualquier cesión a los presbíteros (Real Orden de 17 de septiembre de 1788)[52]. Pero, en 1794, el Gobierno, en un intento de frenar lo que a todas luces era una cadena de secularizaciones, dispuso que varias feligresías próximas a Manila retornasen al clero regular (Santa Rosa, Imus y Las Piñas), en una operación que contó con el visto bueno del arzobispo Órbigo y Gallego. Fallecido este en 1797 y llegada la vacante, a los canónigos de la metropolitana les faltó tiempo para solicitar la revocación de la medida, firmada a sólo dos meses de la defunción de su prelado.

Ante la falta de resultados, en 1801 la junta capitular endureció su tono y puso directamente en el punto de mira a los regulares, a los que reprochó con vehemencia los métodos que utilizaban con los nativos en la edificación de iglesias, casas parroquiales o escuelas, así como la práctica de evadirse del pago del 3% acordado para sostener los seminarios diocesanos. En su ofensiva, contaron con la inesperada ayuda del obispo de Nueva Segovia, Agustín Pedro Blaquier, agustino, quien se había embarcado en una verdadera cruzada por la secularización de los ministerios regulares no cubiertos en su circunscripción, que aunque parezca extraño eran regentados por párrocos de su misma orden. Cabildo y prelado neosegoviano consiguieron un éxito fulgurante con la Real Cédula de 31 de marzo de 1803, que ordenaba que se secularizasen de nuevo los tres curatos entregados a los frailes nueve años antes en las cercanías de la capital y los que no tuviesen ministro en Nueva Segovia[53]. Pero el gobernador Rafael María de Aguilar suspendió la medida, amonestó al cabildo y, casi a despecho, dispuso la entrega de nuevos curatos seculares para los recoletos en Mindoro. El final de la vacante y la defunción de Blaquier restaron fuelle a ulteriores acciones de los prebendados[54].

[51] Manchado López, 1994, pp. 213-216.

[52] Blanco Andrés, 2003, pp. 186-189.

[53] Una copia de esta cédula en el APSR, Historia Eclesiástica de Filipinas, t. VII, doc. 23, Aranjuez, 23 de marzo de 1803 y en AGI, Ultramar, 683, 1.ª vía, pp. 1-2vº.

[54] La cancelación fue ordenada por Aguilar el 1 de octubre de 1804. Detalles del desenlace en Blanco Andrés, 2004, pp. 140-143.

En los años siguientes, el cabildo continuó con su labor, con desigual suerte, para asegurar una colocación al amplio clero de la diócesis, así como para alcanzar los derechos que podían asistirles ante el patronato[55]. La vacante de 1824 le concedió un protagonismo excepcional, de donde sobresalió su vicario capitular, Pedro León de Rotaeche, único peninsular entre sus componentes. Su defensa numantina para conservar el ex curato agustino de Malate, secularizado dos años atrás por su tío, el arzobispo Zulaibar, frente a los intentos de su devolución a los religiosos, suscitaron un duro enfrentamiento con el gobernador Juan Antonio Martínez, su asesor, el intrigante Íñigo González de Azaola, y el clero regular. El pleito constituyó un efecto colateral de la cancelación de las medidas adoptadas por los gobiernos liberales del Trienio Constitucional en Filipinas, una vez que Fernando VII fue repuesto plenamente en el trono. En su actuación, Rotaeche obtuvo el apoyo de la Audiencia —formada por reconocidos constitucionalistas—, con lo que consiguió que esta anulase las disposiciones de la primera autoridad civil en materia de curatos. Un logro verdaderamente increíble que legó para el futuro un prestigio y un hito de actuación[56]. Pero, si dejamos a un lado esta excepción, el patronato siguió apostando por reforzar a las corporaciones monásticas en la titularidad de los curatos. El calado de las nuevas disposiciones soliviantó al cabildo de tal manera que no esperó a ninguna vacante. En 1829, durante el arzobispado de Hilarión Díez, dirigido de nuevo por Rotaeche denunció la Real Orden de 1826, que disponía la devolución de los curatos secularizados a las órdenes religiosas nada más y nada menos que desde 1768. Es probable que en esta acción existiese una coordinación con la protesta emitida por un grupo de sacerdotes de la Pampanga, que serían de los primeros afectados por el precepto regio. Pero, en esta ocasión, los capitulares no encontraron los auxilios anteriores. La férrea voluntad por hacer cumplir el mandato, que contaba con amplios apoyos de las élites religiosas y civiles coloniales, dejaron solo al cabildo ante un Consejo de Indias cerrado en banda a negociar cualquier entendimiento sobre su determinación[57].

El *modus operandi* de Rotaeche influyó en las generaciones futuras del cabildo, pero el sentido ominoso que adquirió el Patronato determinó una estrategia diferente y un alcance imprevisto. Con el renombrado Peláez, el cabildo salió de la catedral y no sólo físicamente. Buen conocedor de los canales de comunicación que le brindaba la propia estructura del cabildo como medio auxiliar de gobierno del arzobispo, buscó implicar directamente a los sacerdotes filipinos en la campaña, para lo que les explicó la necesidad de reaccionar contra el despojo de parroquias al que estaban a punto de verse expuestos. De igual forma, sabedor de la eficiencia del uso de apoderados frente al Gobierno de España para acceder a las prebendas dentro de la catedral, pasó a emplearlos ahora para el interés general del clero filipino, no el particular de cada uno de los canónigos. Esta táctica supuso, en efecto,

[55] El cabildo intentó conservar algunos curatos para el clero filipino en los años siguientes como el de Caloocan (Id., 2007, pp. 144-147).

[56] Un estudio amplio del conflicto en torno a Malate en Id., 2004b, pp. 22-54.

[57] AHN, Ultramar, leg. 2142, docs. 1829-1830, Cabildo al Consejo de Indias, Manila, 23 de febrero de 1829 y la respuesta del Consejo, 27 de marzo de 1830.

un importante salto cualitativo y fue más extensiva que la planteada por Rotaeche dos décadas atrás, como se pudo ver en las actuaciones emprendidas para exigir la retirada o modificación de la Real Orden de 9 de marzo de 1849, que establecía la entrega de varios ministerios atendidos por el clero secular en Cavite a agustinos recoletos y dominicos. Peláez, con el apoyo e inspiración del vicario foráneo de Cavite, Mariano Gómez, sacerdote respetado y con ascendiente, consiguió una amplia movilización de los párrocos de Cavite, Batangas, Manila y La Laguna, llevando las quejas y demandas a la prensa de Madrid. Aunque el gobierno español no cedió, Peláez tomó nota para ulteriores acciones.

Pedro Peláez, para su defensa, había apelado al derecho canónico y a la igualdad entre peninsulares y filipinos en el servicio parroquial. La advocación de la igualdad no fue una idea patrimonial del presbítero criollo. Antes que él la habían utilizado ciertos prelados y sacerdotes peninsulares destacados en la defensa de la clerecía filipina. Pero, con Peláez, tal empeño predispuso la apertura paulatina de la mente del clero hacia un sentir nacional, el *awakening* («despertar») del padre Schumacher[58]. No se conformaba con reclamar simplemente esa igualdad racial, como algunos homónimos españoles, sino que se mostró dispuesto a no tolerar bajo ningún concepto que hubiera prejuicios hacia los curas seculares por el mero hecho de ser filipinos[59]. Este volvió a ser precisamente su patrón procedimental cuando el 10 de septiembre de 1861 se aprobó una orden real que prescribía la lisa y llana expropiación de veintisiete parroquias atendidas por el clero diocesano en la archidiócesis de Manila para indemnizar a los agustinos recoletos por las que iban a ceder a los jesuitas en Mindanao[60]. El auténtico sentido expeditivo de la cédula conmovió a Peláez, horrorizado al vislumbrar que de aplicarse el mandato la clerecía contaría no más que con una veintena de curatos de los ciento ochenta y siete existentes en el arzobispado. La prescripción llegó a sus manos cuando ejercía el cargo de vicario capitular, durante la vacante de la sede. Desde ese inmejorable podio desplegó una táctica al más alto nivel, nunca vista en la amplitud en que se planteó. Espoleó al cabildo a realizar varios escritos de protesta, canalizó las quejas de varios párrocos de Batangas, utilizó numerosos apoderados en España[61] —propios, contratados aparte e incluso canónigos españoles— para invalidar la ordenanza, contactó con las autoridades de la Santa Sede a través del nuncio de Roma en España, Lorenzo Barili[62], y llevó su denuncia a diversas publicaciones y medios de comunicación en Madrid[63]. Además, consiguió la adhesión total del arzobispo entrante a su política en materia de curatos, hasta el punto de que

[58] Un libro de referencia para estas cuestiones es Schumacher, 1981.

[59] Blanco Andrés, 2010, pp. 767-772.

[60] Una copia de la cédula en AHN, Ultramar, leg. 2211, exp. 66.

[61] El más importante de todos ellos fue Juan Francisco Lecaros.

[62] Flores, 2007, pp. 1-39.

[63] La obra principal de Peláez fue impresa de forma anónima en Madrid, en 1863, con el título *Documentos importantes para la cuestión pendiente sobre la provisión de Curatos en Filipinas*. Vio la luz póstumamente y, en esencia, constituía una defensa o aval de las reformas que ansiaban promover los obispos de Filipinas.

Gregorio Melitón puso serios obstáculos a la entrega de ministerios a los frailes (caso de Antipolo). Peláez, considerado el «oráculo» del clero, contactó con el propósito reformista de la jerarquía diocesana de 1863, y en concreto, con su demanda para obtener la amovilidad para los sacerdotes regulares, cuestión canónica que ansiaba junto a su amigo, el ya obispo de Nueva Cáceres, Francisco Gaínza. Fue justo esta cuestión —la solicitud de la amovilidad *ad nutum* («a voluntad»)— la que enfrentó a los obispos con las órdenes religiosas, temerosas de que aquella supusiese un recorte de su administración espiritual. Peláez entendió que ahí era donde había que dar la batalla y, por ese motivo, dirigió sus movimientos hacia los miembros del Consejo de Administración, encargados de discutir el proyecto en primer lugar. Intentó convencerlos con escritos anónimos y libelos para contrarrestar las acciones de unas corporaciones religiosas que ya habían puesto el grito en el cielo.

Mientras tirios y troyanos exponían sus argumentos en una atmósfera en extremo volátil, con una capital escandalizada por la polémica, según la opinión pública, el 3 de junio de 1863 un violentísimo terremoto sacudió Manila. Entre los muertos se encontraban Peláez y varios compañeros del cabildo, que fallecieron mientras oficiaban las vísperas del Corpus Christi al derrumbarse la catedral y numerosos edificios. El drama, y los nervios que siguieron a la tragedia no contribuyeron al debate sereno en torno a las cuestiones planteadas. Hasta los más circunspectos se asustaron al leer en la prensa sensacionalista los disparatados rumores que afirmaban que si Pelaéz no hubiera fenecido en el seísmo habría encabezado una insurrección contra España prevista para el día del Corpus[64]. En los meses siguientes, los prelados suscriptores de la amovilidad consideraron oportuno retirar su petición, a lo que el arzobispo accedió a regañadientes. Quedaba por pronunciarse el Consejo de Administración, que en su votación quedó dividido entre filipinos, a favor de la citada amovilidad, y peninsulares, en contra. El escrutinio evidenció cómo una cuestión de mera disciplina eclesiástica se había estropeado al transformarse en un inconveniente debate político e incluso racial[65]. Ese tono ya nunca se perdería.

A la muerte de Peláez, el cabildo continuó activo en su lucha por la defensa de los derechos del clero secular. En 1864, imprimió un cambio cualitativo a su estrategia al vincularse poco a poco a sectores reformistas de la sociedad filipina, procedentes del mundo de la abogacía, los negocios o la universidad. Es probable que esta senda hubiera sido prevista por el propio Peláez al trabajar estrechamente con el letrado Juan Francisco Lecaros y con algunos canónigos vinculados al colegio de abogados y el claustro de la universidad. Si hubo un texto que marcara el punto de partida de la nueva estrategia, este fue, sin duda, el artículo publicado en *La América* el 12 de septiembre de 1864. Hoy sabemos que en él, firmado de forma genérica por «los filipinos» y titulado «A la nación», colaboraron varias personas. La principal fue un abogado criollo filipino apellidado Fuentes. El resto, casi con toda

[64] Así lo verbaliza Gaínza: «solo bajo presión de esa atmósfera nebulosa y sofocante por el polvo que levantaron las ruinas del terremoto, puede discurrirse y hablarse como se habló» (APAF, 902/2, 1 de diciembre de 1864).

[65] Desarrollo con más amplitud este punto en Blanco Andrés, 2012, pp. 279-294.

seguridad, fueron el canónigo doctoral criollo Ramón Fernández, a quien el arzobispo consideraba el sucesor natural de Peláez y es muy posible que el célebre José Burgos, entonces un interno de Santo Tomás en vísperas de su ordenación sacerdotal[66]. Advertimos que en este artículo no colaboraba ningún peninsular español —la firma es de «los filipinos»— lo que representa un síntoma creciente de esa concienciación del ser «filipino», pues estos consideran que están capacitados para desempeñar las funciones sacerdotales y poseen las mismas aptitudes que los peninsulares según la igualdad pregonada por Pedro Peláez. Esto marcaba un cambio importante con respecto a las actuaciones previas, aunque no de un modo definitivo, ya que el peninsular, Manuel Peralta, deán del cabildo, en las mismas fechas editó, en aparente concomitancia con los anteriores, un libro en el que sostenía tesis similares en torno a la idoneidad de los presbíteros filipinos frente a las censuras del clero regular[67]. Pero aunque Peralta, presuntuoso, se autodefinía como el «campeón del clero filipino», lo que no dejaba de incordiar al arzobispo ni de provocar a las órdenes religiosas, es que, en efecto, jamás desarrolló un liderazgo sólido entre los prebendados de la catedral ni en el clero en su conjunto. Además, el sentido de la defensa de la igualdad transitaba claramente hacia una cierta concienciación nacional en la que ya participaban otros estamentos sociales, no sólo los procedentes del mundo eclesiástico.

Por lo demás, el documento de *La América* constituía una defensa apologética de la figura de Peláez, «prez y honor del pueblo filipino», mancillada por las acusaciones de insurgencia, así como una vindicación de toda su argumentación canónica en la que se exaltaba la precedencia del clero secular en los curatos en detrimento del regular. Al mismo tiempo, tampoco se desaprovechaba la ocasión para censurar con firmeza a las órdenes religiosas, las cuales en aquellos momentos —en especial los agustinos y, sobre todo, los agustinos recoletos— habían orquestado una dura, intensa y efectiva campaña en la prensa y otros organismos gubernamentales de ultramar para desacreditar las reformas que intentaba promover el arzobispo y los cabecillas del clero diocesano[68]. Esta insistencia de las corporaciones monásticas en asegurar lo que de forma legítima creían que les correspondía fue la que pudo llevar al cabildo a explorar nuevos ámbitos sociales de actuación más allá del mero empleo de apoderados en Madrid. El inmenso poder de las corporaciones regulares, estrechamente conectadas con la política colonial, a través por ejemplo de la figura de

[66] Mis indagaciones sobre la adscripción del documento, conocido genéricamente como el «Manifiesto del P. Burgos» pueden verse en *ibid.*, pp. 336-338. El padre Schumacher, a raíz de ello, publicó sus conclusiones definitivas en Schumacher, 2006, pp. 153-304. Su estudio supuso una variación sustantiva en la forma, quizá no tanto en el fondo, con respecto a otras publicaciones previas como en Id., 1972 y 1999.

[67] Peralta, *Juicio sobre folleto*.

[68] Un estudio de esa campaña en Blanco Andrés, 2012, pp. 312-336 y 344-364. Las tesis regulares en materia de curatos quedaron recogidos básicamente en las siguientes obras: Villacorta, *Papeles interesantes a los regulares,* 1826, y *Papeles interesantes a los regulares,* 1838; Agudo-Mayordomo, *Complemento de los documentos* e *Importantísima cuestión*; véase también Fito, *Documentos interesantes secularización*.

sus procuradores en la capital de España (Guillermo Agudo, Celestino Mayordomo), convenció a los canónigos de que era necesario buscar apoyos más sólidos en sus demandas.

En la segunda mitad de los años sesenta, comenzó a emerger lenta pero sin pausa una figura nueva y de gran relevancia en el cabildo, la del criollo José Burgos, doctor en Teología y miembro del órgano catedralicio desde 1865. La persistencia del patronato en expropiar los curatos de los clérigos, con polémicas tan enojosas como la que siguió a la entrega a los agustinos de la parroquia de San Rafael en Bulacán (1868), ni siquiera contemplada en la casuística de las cédulas[69], suscitó de nuevo la urgencia de articular más formas de amparar los derechos de la clerecía. La entrada en escena del padre Burgos como cabeza visible de los sacerdotes filipinos aconteció al asistir a la recepción de bienvenida del gobernador Carlos María de la Torre y Navacerrada el día 12 de julio de 1869[70]. Con el prebendado acudieron en manifestación pública de agradecimiento otros personajes de la sociedad manileña, pertenecientes a la clase media y alta ilustrada (Trinidad Pardo de Tavera, Jacobo Zóbel, José Icaza, José Caña, etc.), con la ilusión de que el mandatario recién llegado pusiese en práctica las reformas que auguraban su credo liberal. El acto ejemplificó la proximidad del sector eclesiástico a la burguesía reformista de la capital de las islas, movimiento que por cierto había producido algunas grietas dentro del propio clero, como la oposición interna del sacerdote caviteño Mariano Gómez. Las esperanzas generadas a la llegada de De la Torre no tardaron en verse defraudadas. Pero Burgos no se arredró, sino que apostó por intensificar las acciones. Por ello, buscó implicar al mundo universitario, en el que un problema con unos pasquines llevó a la cárcel a Felipe Buencamino, lo que supuso la destitución de sus puestos de docencia a dos curas filipinos (Agustín Estrella y Víctor Dizon) y puso bajo vigilancia al mismo Burgos y otros clérigos activos como José Guevara o Agustín Mendoza[71]. Para imitar a Peláez, intensificó el recurso a los agentes en Madrid y acudió ahora a los hermanos Regidor, criollos, entre los que destacaba, en especial, Manuel. Escribió en la prensa, donde emprendió una agria polémica con el fraile franciscano Joaquín de Coria. Pero, sobre todo, destacó por conseguir involucrar en la campaña por la defensa de los derechos del clero secular a varios cientos de eclesiásticos de la archidiócesis —miembros del cabildo, párrocos, coadjutores, capellanes, sacerdotes sin oficio, capellanes, estudiantes y profesores—, los cuales, inspirados por Burgos, firmaron un importante documento en el que solicitaban la anulación de la malhadada cédula de septiembre de 1861, que tantos curatos les había expropiado, y la reposición de sus antiguos ministerios[72]. A estas alturas, la

[69] Expediente en PNA, Patronatos, leg. 48.

[70] Sobre las actividades de Burgos remitimos a Schumacher, 1981, pp. 12-32. Una síntesis actualizada en Blanco Andrés, 2011b, pp. 312-316. Sobre este gobernador puede verse Torre, *Memoria sobre el gobierno*; Caulín Martínez, 1997.

[71] Villarroel, 1971, pp. 93-106.

[72] Documento reproducido en Blanco Andrés, 2012, pp. 442-444.

concienciación nacional era bastante evidente[73] y, en última instancia, había terminado de ser catalizada por Burgos desde el propio cabildo de la catedral de Manila, cuyos canónigos aparecían como primeros firmantes de aquel documento, que además contaba con el conocimiento y apoyo del propio arzobispo de Manila. Esta campaña obtuvo un éxito desconocido, ya que logró anular la fatídica orden que se impugnaba, pero la ejecución en febrero de 1872 de José Burgos, junto con su compañero en el cabildo, Jacinto Zamora, y el presbítero, Mariano Gómez, colaborador de Peláez a finales de los años cuarenta, por su implicación en los sucesos del motín de Cavite[74], acabaron con la activa defensa de los derechos del clero secular de Filipinas desde el cabildo y, en consecuencia, con el activismo del propio clero. Desde entonces y hasta el final del dominio español la junta catedralicia dejó de ser el portavoz cualificado que había sido del clero secular de las islas, para convertirse en un órgano más técnico y con menos filipinos. En los años siguientes, la campaña para conseguir reformas pasó a otros ámbitos laicos y con otros intereses[75].

Como en otras tantas facetas de su amplísimo campo competencial eclesiástico[76], el Regio Patronato hispano hizo también gala de su característica ambigüedad en las políticas desplegadas para el desarrollo, existencia y gobierno del cabildo eclesiástico de Manila. Por un lado, permitió el asiento en su interior de un grupo considerable y cualificado de sacerdotes filipinos, formados en los principales colegios y en la Universidad de Manila, les facilitó el acceso a las prebendas del único cabildo catedralicio existente en el país, les concedió una posición privilegiada en las relaciones con la jerarquía colonial, e incluso, en ocasiones, les proporcionó el ascenso a algunos de los puestos más importantes dentro de la Iglesia (obispados, vicaría capitular). Pero, como contrapartida, el Patronato terminó creando prejuicios sobre su promoción, tendió a recortar el número de filipinos en estos puestos así como el rol que desempeñaban. Todo ello representó una consecuencia más del sometimiento de la estructura del gobierno hispano al principio absoluto de la conservación de la colonia[77].

En este breve estudio, hemos concluido otra serie de hechos muy interesantes y desconocidos que, en efecto, podrían constituir un punto de partida para futuras investigaciones sobre el binomio cabildo eclesiástico-clero secular filipino. El cabildo de la catedral de Manila brindó a los filipinos que formaron parte de él una destacada inserción y participación en algunos de los lugares centrales que conformaban la vida en la colonia (catedral, palacio del gobernador, palacio arzobispal, Audiencia, etc.). Su proximidad con la jerarquía concedió, cuando fue necesario, un planteamiento de acción más directo, circunstancia que tuvo lugar de un modo

[73] Schumacher concluye que Burgos «*was a nationalist because he was a priest*» (Schumacher, 1972, p. 42).

[74] Un estudio actualizado sobre este suceso en Id., 2011, pp. 55-81.

[75] Villarroel, 1971, pp. 93-106.

[76] Una valoración sobre el sistema del patronato en Díaz-Trechuelo, 1997, pp. 89-99.

[77] «Principio» que bien podría constatarse en una frase del liberal y comisario regio Patricio de la Escosura sobre Filipinas: «se trata de una colonia, en suma, y su conservación es para nosotros punto menos vital que su prosperidad misma» (Escosura, *Memoria sobre Filipinas*, p. 196).

intenso durante las vacantes, pero también fuera de ellas. Lejos de la imagen usual del predominio de prejuicios políticos o raciales que el Patronato había erigido desde el último cuarto del siglo XVIII, debido a su preferencia por el clero regular peninsular frente al clero secular filipino en las parroquias, el cabildo se convirtió en un espacio singular de interacción social y racial, en el que los filipinos y los peninsulares colaboraron juntos para mejorar los derechos del conjunto de la clerecía diocesana, un escenario en el que en una de las fiestas más concurridas del siglo XIX, un canónigo mestizo de sangley, Arcinas, podía recibir con total normalidad como delegado de los prebendados el retrato de Fernando VII, un cabildo eclesiástico en el que los filipinos al ser mayoría durante muchos años no dudaban en elegir para gobernar la junta capitular de la vacante arzobispal al único español en ella (Rotaeche), o en el que los peninsulares no tenían inconveniente en encumbrar y encomendar toda su confianza en un criollo filipino (Peláez). Son sólo algunos ejemplos de una más que razonable convivencia que comenzó a truncarse cuando las aprensiones político-raciales de la cura de almas comenzaron a inocularse en el cabildo, algo que en realidad ocurrió más tarde en esta institución que en otros ámbitos, pero que se agudizó de una forma inexorable en coyunturas como la del terremoto de 1863 o el motín de Cavite de 1872, lo que a la postre cambió el sentido y presencia de los filipinos en el cabildo. Tampoco diremos nada nuevo si sentenciamos que esta fue también la razón por la que el Patronato no tuvo la valentía de encarar el proyecto de la creación de cabildos en las sedes sufragáneas y prefirió, por el contrario, conformarse con el sucedáneo de las curias eclesiásticas.

Por último, el cabildo, tan próximo física y emocionalmente a la jerarquía y los poderes fácticos coloniales, utilizó su ascendiente y conocimiento de la gobernanza para defender los derechos del clero secular de Filipinas cuando los derechos eclesiásticos estaban siendo recortados por el Real Patronato. Desde este punto de vista, se convirtió en la primera y más eficaz herramienta al servicio de la clerecía filipina y de la jurisdicción global diocesana. Su disposición colegiada, su estrecho conocimiento de los canales de comunicación con la archidiócesis donde trabajaba su clero, la habitual elevada instrucción de algunos de sus miembros (doctores), la concertación con otros ámbitos sociales e institucionales, así como el recurso al empleo de apoderados para el acceso a las prebendas fueron instrumentos muy útiles a la hora de emprender acciones de envergadura, como las consistentes en la protesta contra ciertas reales órdenes lesivas para el conjunto de los presbíteros. Sólo así se consiguió una movilización y una concienciación colectiva que, de otro modo, habría sido muy difícil de lograr (1829, 1849-1850, 1861-1862, 1870-1871). El cabildo terminó aportando los líderes eclesiásticos más importantes (Peláez, Burgos), así como, a través de ellos, el argumentario fundamental de la igualdad entre europeos y nativos, germen del primer nacionalismo y por ende de la paulatina conformación de la identidad filipina.

GOBIERNO COLONIAL Y ÓRDENES RELIGIOSAS EN FILIPINAS EN LAS ÚLTIMAS DÉCADAS DEL SIGLO XIX

«CUANDO LA RELIGIÓN SE CONVIERTE EN UN INSTRUMENTO POLÍTICO»

María Dolores Elizalde
Instituto de Historia, CSIC

A lo largo del siglo XIX, en distintos países europeos se puso en cuestión la relación entre el Estado y la Iglesia y se debatió el papel que esta desempeñaba en la política nacional, los efectos de su injerencia en cuestiones políticas y las medidas deseables para contrarrestar esa situación[1]. La pretensión de los Estados de recortar esferas de intervención de la Iglesia dentro de la administración influyó en los territorios colonizados por las potencias europeas. Sin embargo, en los imperios ibéricos el debate fue más complejo por varios motivos: en primer lugar, por la función que los misioneros venían desempeñando desde hacía siglos, una dinámica que en el siglo XIX, lejos de disminuir, incrementó su desarrollo, con lo que se multiplicó la presencia de órdenes religiosas en las colonias; y, en segundo lugar, por la importancia que la religión tenía dentro de la acción colonizadora, al haberse convertido en punta de lanza de numerosas ocupaciones territoriales, en justificación moral de esas acciones, y en uno de los instrumentos más utilizado para conseguir el control sobre las poblaciones colonizadas. Por ello, todavía en el siglo XIX se consideraba que, con independencia de lo que se decidiera en las metrópolis, los misioneros, en las colonias, suponían un apoyo esencial del cual no era conveniente prescindir. Tal situación generó que, con frecuencia, se produjera una divergencia entre la política religiosa seguida en la metrópoli y en las colonias, en las cuales no siempre se aplicaron las medidas adoptadas en el primero de esos espacios. Sin embargo, también en los territorios ultramarinos se manifestó una creciente tensión entre buena parte de las autoridades coloniales y los religiosos en relación a la gobernación de esos espacios y los delicados equilibrios de poder e influencia sobre las poblaciones autóctonas.

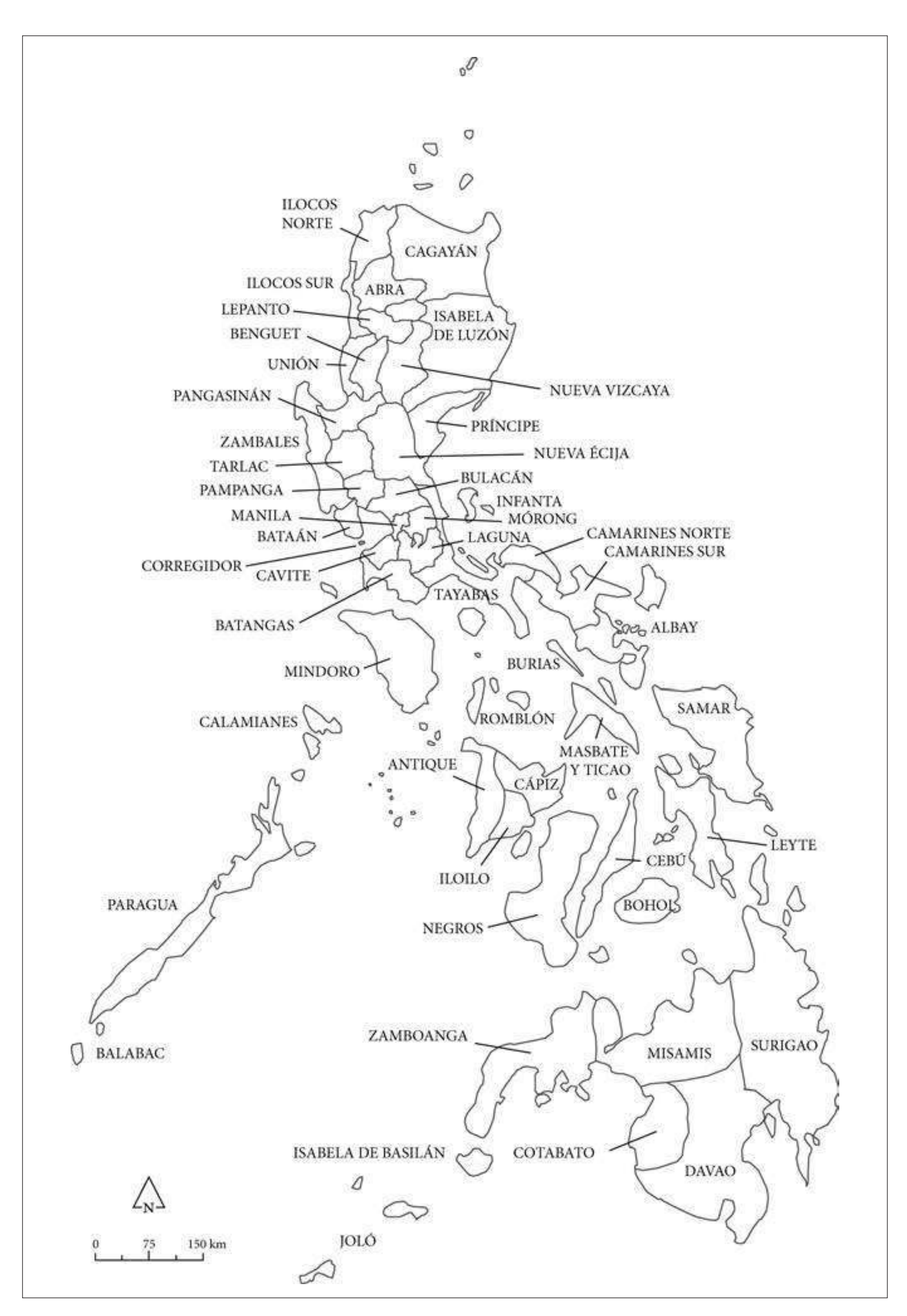
Esa situación tuvo un fiel reflejo en Filipinas, hasta que se convirtió en uno de los asuntos principales que se dirimió en las últimas décadas de la colonización española. Aunque las órdenes religiosas ocupaban un lugar muy

[1] Además de enmarcarse en el proyecto Globiber, este trabajo se realiza dentro del proyecto «La modernización de Filipinas», financiado por el Plan Nacional de Investigación (España) [HAR2015-66511-P (MINECO/FEDER)]. La cita reflejada en el subtítulo, «cuando la religión se convierte en un instrumento político», es una frase del gobernador general Weyler, en WEYLER, *Memorias de un general*, pp. 154-155 y 168-170.

destacado dentro del entramado colonial y, desbordando su labor evangélica, se habían convertido en intermediarias entre la administración y la población, en el último tercio del siglo XIX su labor fue cada vez más cuestionada por distintos círculos. En esa tesitura, las autoridades se debatieron entre la convicción de que no se podía prescindir de los frailes y los deseos de reformar las bases de gobierno en el archipiélago. Desde esa perspectiva, en este artículo, centrado en una época en la cual el Gobierno metropolitano impulsó una política reformista, que en Filipinas los sectores más inmovilistas juzgaron como una amenaza a la soberanía española porque daría nuevas alas a los movimientos nacionalistas filipinos, se analizan las relaciones entre el Gobierno colonial y las órdenes religiosas durante los mandatos de tres gobernadores generales: Emilio Terrero y Perinat (1885-1888), Valeriano Weyler y Nicolau (1888-1891) y Eulogio Despujol y Dusay (1891-1893), donde se definen los objetivos de gobierno de cada uno de ellos, los problemas que tuvieron que afrontar y el papel que desempeñaron los frailes en ellos, a veces como aliados, a veces como enemigos, en un constante enfrentamiento entre diferentes concepciones sobre la mejor manera de gobernar las islas (mapa).

PODER CIVIL, PODER RELIGIOSO: DE LA COLABORACIÓN AL CONFLICTO

En Filipinas, los misioneros adquirieron una importancia fundamental desde el inicio del asentamiento hispánico en las islas. Ya en el siglo XVI, la decisión de ocupar un territorio desde el punto de vista estratégico situado frente a las costas de China, las islas de las especias y las rutas comerciales del Índico fue pareja al propósito de evangelizar aquellas tierras. Debido a la elección de un modelo colonizador en el cual existía una notable escasez de funcionarios, se produjo una importante delegación de funciones a los religiosos. Junto a la misión evangelizadora que justificaba su presencia en las islas, desde los primeros tiempos de la colonización, las órdenes religiosas desempeñaron otras muchas tareas: trataron de mantener el orden y el cumplimiento de las directrices del gobierno; se ocuparon de la enseñanza en los pueblos, a través de la creación de escuelas para niños, niñas y adultos; difundieron nuevas técnicas de cultivo mediante las que potenciar la agricultura y aumentar las cosechas; organizaron y dirigieron la construcción de edificios y nuevas vías de comunicación; ejercieron como médicos y practicantes; y así tantas otras cuestiones más que expresaban una voluntad conjunta de evangelizar, civilizar a la manera occidental, e hispanizar a la población, todo a un mismo tiempo. Establecieron así una estrecha convivencia cotidiana con los filipinos y adquirieron un gran ascendiente sobre ellos. Nadie conocía tanto a los habitantes de las islas como los curas párrocos que vivían en los «pueblos de indios», esparcidos por todo el archipiélago. Además, al ser los misioneros los únicos representantes del gobierno colonial en numerosos lugares, y dada la escasa extensión del castellano entre la población, actuaban como



Las provincias de Filipinas a mediados del siglo XIX

intérpretes e interlocutores entre la administración y los habitantes de las islas. Sin embargo, si bien tal situación pudo ser una solución en los primeros siglos, desde finales del siglo XVIII se convirtió en un problema que generó una conflictividad creciente[2].

Con el paso del tiempo, los frailes fueron desarrollando cada vez más funciones que excedían a su labor religiosa[3]. En el siglo XIX, se habían transformado en árbitros en todo lo que ocurría a nivel local. Tanto por requerimiento oficial como por iniciativa propia, elevaban a las autoridades coloniales informes sobre los principales acontecimientos acaecidos en los pueblos, o sobre cuestiones concretas relativas a la gobernabilidad del territorio, señalando las recomendaciones que les parecían más pertinentes. Evaluaban la adecuación de los candidatos a cargos políticos y judiciales en los pueblos e informaban sobre su conducta[4]. Se encargaban de los registros de población, contribuían a la elaboración del padrón de los habitantes y marcaban quiénes debían ser tributarios y en qué concepto. En Manila, las funciones de los religiosos crecían en dimensión e importancia y se desarrollaban en instituciones de mayor calado. Dirigían las principales instituciones académicas de enseñanza secundaria y universitaria donde se formaban los hijos de las autoridades coloniales y de las élites criollas, mestizas y filipinas. Además, tanto el arzobispo y la jerarquía eclesiástica como los representantes de las órdenes religiosas formaban parte de los principales organismos políticos, económicos, educativos, científicos y asistenciales[5]. Tenían así una gran influencia, no solo en lo que ocurría en la esfera local, sino también en las decisiones que luego tomarían los responsables políticos en Filipinas y en Madrid (fig. 1).

En esa situación, a lo largo del siglo XIX, se sucedieron políticas contradictorias respecto a las órdenes religiosas. A pesar de que las autoridades coloniales desearan que los misioneros se sujetaran a su control y no tuvieran tanto poder, influencia e iniciativa, sabían que no podían prescindir de ellos. Por ello, el discurso oficial no dejó de subrayar, en ningún momento, el valor de las congregaciones dentro de la administración colonial, con lo que se indicaba que eran imprescindibles para el buen gobierno de las islas y el deseado control de la población, así como para españolizar a los filipinos y atajar posibles dinámicas que pudieran poner en peligro la soberanía española. Así, un gobernador expresaba con mucha claridad «importan más para la conservación de la

[2] Elizalde, Huetz de Lemps, 2014, pp. 55-76.

[3] Blanco, 2009; Delgado, 1999 y 2011.

[4] Inarejos Muñoz, 2011, pp. 741-762.

[5] Formaban parte de los principales organismos políticos —el Consejo de Administración de Filipinas, las Juntas Provinciales—, económicos —la Junta de Agricultura, Comercio e Industria, el Monte de Piedad y Caja de Ahorros de Manila o las Obras Pías—, educativos o científicos —la Universidad de Santo Tomás, el Ateneo Municipal o el Observatorio de Manila—, y asistenciales —hospitales como el de San Juan de Dios, San José o San Lázaro—, o centros como la Junta Administradora de la Real Casa de la Misericordia, o asilos de huérfanos y mayores, etc.



Fig. 1. — Órdenes religiosas en Filipinas: José Honorato Lozano, *Órdenes religiosas*, acuarela, 22 x 31 x 4,5 cm (Honorato Lozano, José, Álbum: *Vistas de las Yslas Filipinas y trages de sus abitantes*, 1847, lámina 22), BNE DIB/15/84/22.

colonia doscientos religiosos que dos mil bayonetas»[6]. Además, en Filipinas no se aplicaron las medidas desamortizadoras de la Península y se permitió que las órdenes conservaran sus conventos, haciendas y propiedades. En esa misma línea de refrendar la posición de los frailes, se revocó la decisión adoptada a finales del siglo XVIII de traspasar parroquias de las órdenes religiosas al clero secular nativo, de forma que a finales del siglo XIX las congregaciones volvieron a controlar la mayor parte de las parroquias de las islas, creando incluso en España nuevos colegios misioneros a fin de enviar más frailes al archipiélago[7].

[6] El gobernador general de Filipinas, Pedro Antonio Salazar, al secretario de Estado, 26 de enero de 1837, en Blanco Andrés, 2012, p. 91.

[7] Tras las reformas borbónicas del siglo XVIII, las congregaciones perdieron mucha de su autonomía y tuvieron que someterse a nuevas directrices gubernamentales. Ello se tradujo en un mayor poder del arzobispado de Manila y de los obispados que había en las islas —Nueva Segovia, Nueva Cáceres y Cebú, a los que en 1865 se sumaría el de Jaro—; en el sometimiento a las visitas diocesanas impulsadas por los obispados; en la aceptación del regio patronato, que suponía el control de los

Sin embargo, en las últimas décadas del siglo XIX, la política de seguir depositando tanta confianza y capacidad de acción en los misioneros para la administración de las islas comenzó a cuestionarse. Las autoridades coloniales eran conscientes de que las órdenes tenían tanto poder e influencia en Filipinas que no siempre se ajustaban con exactitud a las directrices del gobierno. Con frecuencia, operaban bajo sus propios criterios e intereses, lo cual originaba desencuentros con otros ámbitos de la administración colonial, desde el gobernador provincial al gobernador general. Tenían también problemas con la jerarquía eclesiástica de las islas, representada por el arzobispo, los obispos y sus delegados en las visitas diocesanas a las que los misioneros se resistían a plegarse. Las órdenes religiosas se opusieron, además, con virulencia a las reformas que el Gobierno, aunque fuera de una manera sutil, sabía que tenía que introducir en Filipinas si quería mantener las islas bajo la soberanía española[8].

Junto a ello, la intervención de las congregaciones religiosas en cuestiones políticas, económicas y sociales era cada vez más contestada por los filipinos, a pesar de que persistía una religiosidad popular muy importante. Si en un principio había sido el clero nativo, limitado en sus posibilidades y expulsado de las parroquias secularizadas, quien más se había opuesto a los frailes, a finales del siglo XIX, y en especial tras el motín de Cavite de 1872 que había generado una gran desafección de los filipinos hacia las órdenes religiosas, el movimiento de oposición comenzó a extenderse hacia otros sectores[9]: al ámbito de la política local, donde las injerencias de los religiosos en la vida de los pueblos era cada vez más rebatida; a los campesinos que arrendaban tierras en las haciendas de las órdenes y protestaban cada vez con más violencia por las condiciones de esos arrendamientos y el reparto de la propiedad de la tierra; y, a los movimientos nacionalistas, y entre ellos el grupo de los ilustrados, que criticaban con mucha dureza la intrusión de los religiosos en campos ajenos a su labor pastoral y solicitaban ya abiertamente la expulsión de las órdenes religiosas de las islas[10].

Ante esa situación, el Gobierno español siguió una política errática, en la que en muchas ocasiones buscó la colaboración de las órdenes y en otras tantas se quejó de su mucho poder. Desarrollaron leves intentos de restringir parte de sus funciones, potenciando la enseñanza laica, fomentando el conocimiento del castellano para que pudieran entenderse directamente con

---

nombramientos eclesiásticos por las autoridades civiles; en la disminución de los frailes presentes en el archipiélago; y, en el aumento de los sacerdotes nativos, que ocuparon muchas de las parroquias que antes habían estado bajo el control de las órdenes religiosas. Para un análisis más detallado de estas cuestiones, véase Blanco Andrés, 2012 y Elizalde, Huetz de Lemps, 2014, pp. 55-76.

[8] Esta es una afirmación un tanto generalizadora que para un análisis más detallado habría que matizar según las órdenes, e incluso los individuos, pero que se mantiene en términos generales para el siglo XIX.

[9] Elizalde, Huetz de Lemps, 2014.

[10] Sus escritos redundaron en esas críticas, tanto a través de artículos de prensa y, en especial, de la revista *La Solidaridad* como en novelas entre las que destacaron *Noli me tangere* y *El filibusterismo*, escritas por José Rizal.

la población, o convirtiendo a los curas párrocos en asesores sin funciones ejecutivas ni judiciales. Ello provocó numerosos roces entre distintos órganos de la administración colonial y las congregaciones religiosas. Pero, al tiempo, era extraño que en Filipinas cualquier acontecimiento no se acompañara de un acto religioso. Los frailes estaban, a menudo, en el corazón mismo de las actividades sociales del archipiélago y, de hecho, siguieron formando parte de las fuerzas vivas del mismo hasta el final de la administración española, tal como atestigua su presencia tanto en instituciones como en la vida cotidiana de Filipinas. Contaron, además, con el apoyo de aquellos sectores de la administración colonial partidarios del *statu quo* y firmemente antirreformistas. Es este ambiente de tensión, siempre oscilante entre la colaboración y el conflicto, el que se refleja en este trabajo al analizar las relaciones entre tres gobernadores generales de distinto carácter y orientación política, Terrero, Weyler y Despujol, y las órdenes religiosas en las últimas décadas del siglo XIX (fig. 2).



FIG. 2. — La representación del poder en Manila: José Honorato Lozano, Plaza Mayor de Manila, acuarela, 22 x 31 x 4,5 cm (Honorato Lozano, José, Álbum: *Vistas de las Yslas Filipinas y trages de sus abitantes*, 1847, lámina 3), BNE DIB/15/84/3.

EL GOBIERNO DE EMILIO TERRERO, 5 DE ABRIL DE 1885 – 15 DE MARZO DE 1888

El teniente general Emilio Terrero y Perinat (1827-1892) fue gobernador general de Filipinas entre abril de 1885 y marzo de 1888. Fue nombrado por el Gobierno conservador de Antonio Cánovas del Castillo, mientras era ministro de Ultramar Manuel Aguirre de Tejada. Sin embargo, tras un cambio de gobierno en la Península —producido tras la muerte de Alfonso XII y el Pacto de El Pardo—, Terrero desempeñó la mayor parte de su cargo durante el gobierno liberal de Práxedes Mateo Sagasta, con Víctor Balaguer como ministro de Ultramar. Terrero era un hombre moderado y de talante abierto[11]. Independiente y con ideas propias, no se afilió a ningún grupo político, lo que se reflejó tanto en la ausencia de respaldos firmes como en las críticas que recibió, en las que, con frecuencia, los conservadores lo acusaron de masón y anticlerical, mientras que los liberales le achacaron un rígido y autoritario conservadurismo[12].

La actuación de Terrero en Filipinas

De acuerdo con las directrices decididas por el Gobierno metropolitano, Terrero llevó a cabo una política reformista, orientada a mejorar la administración de las islas. Eso se tradujo en la creación de los gobernadores civiles; en la aplicación del Código Penal de la Península en Filipinas; en diversas reformas en la administración de la Justicia; y, en distintas medidas relativas al funcionamiento de los municipios. Además, fomentó las obras públicas y mejoró las infraestructuras[13]. Tuvo también acciones muy destacadas en la consolidación del proyecto colonizador, al reafirmar la presencia española en dos áreas hasta entonces poco controladas como Mindanao, donde consiguió firmar la paz con el dato Uto[14], y las islas Carolinas y Palaos, donde llevó a cabo la ocupación formal de estos archipiélagos, que ya estaba en marcha desde hacía varios meses[15].

La decidida política reformista acometida por Terrero agradó a aquellos sectores que consideraban que había que modernizar la administración del archipiélago y asimilarlo a la situación peninsular, tomando en consideración las principales demandas de la población de las islas. Fue respaldada también por buena parte de los filipinos, tanto de sectores criollos como de las tradicionales principalías indígenas y de los nuevos grupos emergentes: ilustrados, comerciantes y hombres de negocios, trabajadores urbanos, campesinos deseosos de cambios… Hubo, sin embargo, otros círculos, en particular de peninsulares que residían en Filipinas o de los miembros más conservadores

[11] Valero de Tornos, *España en fin de siglo*, pp. 285-286.

[12] Navasquillo Sarrión, inédita, pp. 22-28; Anderson, 2008.

[13] Cubeiro, 2011.

[14] «Alocución de Terrero al llegar a Filipinas», *Gaceta de Manila*, 5 de abril de 1885; Ileto, 2007.

[15] Elizalde, 1992.

de la administración colonial, que se opusieron con firmeza a las reformas, pues creían que era una política equivocada que solo podía causar desorden y problemas en el gobierno de las islas[16].

Tampoco fue del agrado de esos círculos la supresión de los alcaldes mayores, decidida por Germán Gamazo en 1886, y la creación en su lugar de los gobernadores civiles[17], y menos aún que estos comenzaran a comunicarse directamente con los gobernadorcillos, sin respetar el cauce habitual de transmisión a través de los párrocos, por lo que «no tardaron en tener choques con los jueces, los párrocos y otras personas del elemento oficial». Estos choques se acentuaron de una forma extraordinaria cuando, el director general de la Administración Civil, Benigno Quiroga, dictó unas disposiciones por conducto de los jefes de provincias, que transmitieron a los gobernadorcillos, y fueron estos quienes, a su vez, las comunicaron a los misioneros, lo cual pareció una transgresión intolerable: «dijérase que, más que otra cosa, el señor director civil perseguía, allende perjudicar á los párrocos, molestarles». Las prácticas habituales dictaban que eran los párrocos quienes ejercían como intermediarios entre las diferentes esferas de poder. Esa infracción, se señaló, «socavaba el legendario prestigio de los frailes» y, según se afirmaba en un alarde de exageración en absoluto en consonancia con la realidad, «llevaba la perturbación moral y aun material a todos los ámbitos de aquel dominio español», y, por tanto, era uno de los peores perjuicios que se podía hacer al Gobierno español de las Filipinas. En un juicio claramente peyorativo que trataba de vilipendiar a la población de las islas y defender la superioridad de los peninsulares, se subrayó:

> La trascendencia que en un país colonial, tan especial como lo es Filipinas, tiene el hecho de que los gobernadorcillos, indios, impongan la ley á los religiosos, peninsulares, que por sus antecedentes históricos y su significación político-social, debieran vivir á buen recaudo de tales procedimientos[18].

Terrero y las órdenes religiosas

Se anunciaba así que el Gobierno de Terrero no iba a tener unas relaciones fáciles con las órdenes religiosas presentes en Filipinas. Esta situación se acrecentó cuando el gobernador aplicó con vigor las leyes que retiraban la justicia municipal a los mandatarios locales y se la otorgaban a los nuevos jueces de

[16] Retana, *Mando del general Weyler*, p. 7.

[17] Real Orden de 5 de marzo de 1886.

[18] Todas las citas de este párrafo son de Retana, *Mando del general Weyler*, pp. 19-25. Wenceslao Retana fue uno de los principales filipinistas del siglo xix. Había llegado a Filipinas como funcionario de Hacienda, aunque luego se convirtió en un destacado periodista y, más adelante, en diputado y político. En sus primeros años, a los que pertenecen estos comentarios, destacó por su conservadurismo y unas posturas muy poco conciliadoras. El tiempo moderó sus posiciones y le permitió reflejar sus nuevas perspectivas en su amplia publicística sobre Filipinas.

paz y a los jueces de primera instancia. El efecto deseado de tal medida era separar el poder judicial del ejecutivo, así como profesionalizar la justicia, pero lo que se consiguió con ello fue reducir también el poder de los frailes, los cuales tenían un fuerte ascendente sobre los gobernantes locales y los tribunales municipales, que eran las instancias anteriormente ocupadas de impartir justicia en causas menores, y por ello no agradó a los misioneros[19].

En esa época, se decidió, además, disminuir el salario del clero, lo cual provocó que todas las instancias religiosas del archipiélago se manifestaran en contra de la medida y señalaran que eso llevaría a buena parte de los religiosos a una situación indigna de su condición, que desprestigiaría gravemente su imagen y sus posibilidades de supervivencia, además de ponerles en una situación de agravio comparativo con el clero de la Península y de las demás colonias ultramarinas, cuando era en Filipinas donde su misión exigía más sacrificios y respondía a mayores necesidades[20].

Los religiosos, al tener una mala relación con Terrero, cuestionaron el funcionamiento del Real Patronato, según el cual, por un privilegio concedido por el papa a los Reyes Católicos, los monarcas tenían el derecho a participar en la elección de los obispos, proceso en el cual el Gobierno consultaba con los gobernadores generales[21]. Dadas las tensas relaciones existentes, el clero de Filipinas solicitó que cesara la injerencia del poder civil en asuntos eclesiásticos y, en particular, la del gobernador general de las islas[22].

Se criticó también la política de atracción hacia los filipinos desarrollada por Terrero, su frecuente trato con los gobernadorcillos y, en especial, su relación con José Rizal, máxima expresión del nacionalismo filipino, que acababa de publicar la novela *Noli me tangere,* en la que ofrecía una dura crítica de las órdenes religiosas, y a quien Terrero, en vez de censurar su obra, tal como pedían los religiosos, citó a su despacho, interesándose por leer el libro, cuestiones ambas que esos círculos evaluaron muy desfavorablemente[23].

Pero el problema más grave se suscitó en torno a una cuestión que podía parecer menor y se podía haber resuelto con un poco de diálogo entre las partes, pero evidenció que tras el contencioso había un turbulento mar de fondo, en el que se enfrentaban distintas formas de gobernar Filipinas y se manifestaba una clara lucha de poder entre diferentes instancias políticas y religiosas[24]. La cuestión se planteó cuando, en el otoño de 1887, el director de la Administración Civil, Benigno Quiroga, siguiendo órdenes superiores consistentes con la nueva política sanitaria que se intentaba implantar en las islas[25], dictó una

[19] ANDERSON, 2008, p. 99.

[20] NAVASQUILLO SARRIÓN, inédita, pp. 516-536.

[21] AHN, Ultramar, leg. 2246, exp. 4.

[22] ANM, exp. 584, título X, rúbrica I-II.

[23] RIZAL, *Noli me tangere*.

[24] AHN, Ultramar, leg. 5266, exp. 26.

[25] Sandro Jiménez está realizando en el CSIC una tesis doctoral sobre política sanitaria y prácticas médicas en Filipinas.

norma que prohibía la celebración de funerales de cuerpo presente por motivos de salud pública[26] (fig. 3). Quiroga tramitó la orden a través de gobernadores civiles y gobernadorcillos, sin acudir a la vía intermedia de los párrocos, que se vieron, así, en la tesitura de cumplir una directriz que emanaba de los mandatarios filipinos, lo que contravenía las conductas habituales. En esa circunstancia, los religiosos se negaron a cumplir la norma, debido a creencias y prácticas de su religión que estaban profundamente arraigadas a nivel social, y solicitaron en Madrid la destitución de Terrero y de sus colaboradores, por considerarles poco adecuados para el puesto y responsables del malestar social que se estaba generando en el archipiélago, al promover una política que solo podía conducir al desafecto de las islas. Se les acusaba, además, de no haber tenido en cuenta la opinión del arzobispo, causar el menoscabo de los curas párrocos, y ser en exceso permisivos con los filipinos, a los que estaban prestando, con esa actitud, nuevas alas para sus aspiraciones separatistas[27].

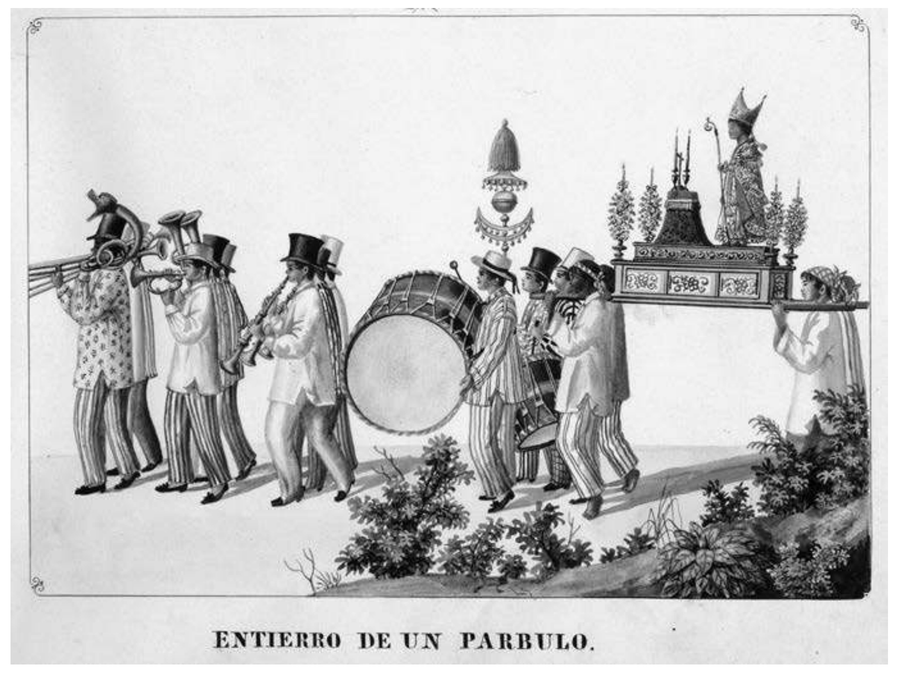


FIG. 3. — Un entierro en Filipinas: José Honorato Lozano, *Entierro de un párvulo*, acuarela, 22 x 31 x 4,5 cm (HONORATO LOZANO, José, Álbum: *Vistas de las Yslas Filipinas y trages de sus abitantes*, 1847, lámina 26), BNE DIB/15/84/26.

[26] Xavier Huetz de Lemps trata esta cuestión de manera más pormenorizada en su contribución a este volumen.

[27] RETANA, *Mando del general Weyler*, pp. 391-392.

En respuesta a esa situación, 476 filipinos de inspiración liberal enviaron a la reina regente un manifiesto en el que apoyaban las reformas introducidas por las autoridades coloniales que entonces regían la vida política del archipiélago, y en el que solicitaban que se ampliara su tiempo de mando en dichas islas[28]. Poco tiempo después, el 1 de marzo de 1888, se organizó en Manila una gran manifestación a la que asistieron más de ochocientas personas, entre ellas un grupo de filipinos, mestizos y peninsulares de ideas avanzadas, presididos por un núcleo importante de gobernadorcillos y principales indígenas. Tras ella se entregó al Gobierno colonial un nuevo manifiesto en el que se reiteraba el apoyo inequívoco al gobernador y a sus colaboradores, en una toma de partido muy clara en favor de la política reformista, que se consideraba muy beneficiosa para el país. Se acusaba, por contra, a los círculos afines a los religiosos de fomentar la inestabilidad, tratar de manipular las leyes y obstruir el progreso, por lo que se exigía la expulsión del arzobispo de Manila, fray Pedro Payo, la supresión de las órdenes religiosas, la secularización de los curatos y la incautación de las haciendas de los frailes[29].

Tras la manifestación, el arzobispo de Manila, fray Pedro Payo, elevó una exposición al ministro de Ultramar en la que señalaba que los firmantes de esos manifiestos no eran responsables de sus actos, sino que habían sido engañados por los cabecillas de la conspiración, apoyados por algunas autoridades. Defendía también que la manifestación había tenido un carácter antiespañol y separatista; por ello, acusaba a la masonería de haberla provocado y a las autoridades de la colonia de connivencia, ya que, según él, el gobernador general estaba enterado de todo lo que sucedía, y el gobernador civil de Manila, José Centeno[30], compartía las opiniones expresadas por los manifestantes. Frente a las acusaciones que vertía sobre las autoridades coloniales, el arzobispo realizó una encendida defensa de la importancia del clero para el buen gobierno del archipiélago:

> El clero regular […] es la institución más poderosa, mejor dicho, la única existente en Filipinas, que puede sostener siempre incólume el pabellón de la patria en estas islas. Ellos forman como una especie de red, tendida por todo el territorio filipino, con la que España puede estar segura de cualquier clase de maquinaciones contra la integridad nacional. Ellos están identificados con el país que administran; conocen perfectamente sus necesidades, sus hábitos, sus costumbres […] En Filipinas, si se prescinde de la capital, no hay otro elemento español que el religioso: los empleados de la administración están en continuo movimiento y el indígena no puede cobrarles verdadero afecto porque sabe que su residencia en el país es efímera […] El regular en Filipinas es un elemento principalísimo de la vida de estos pueblos. Al nombre

[28] AHN, Ultramar, leg. 5258, exp. 53. El manifiesto fue enviado el 9 de enero de 1888.

[29] Mojares, 2006, pp. 448-450.

[30] El entonces gobernador civil de Manila, José Centeno García, era un ingeniero de minas con una inusual experiencia de veinte años en Filipinas.

> de párroco regular va unida la formación del pueblo, su conversión al cristianismo, la apertura de caminos vecinales, la erección de tribunales y escuelas[31].

En los sectores más afines a las órdenes religiosas, los acontecimientos ocurridos en torno al tema de las misas de córpore insepulto y a la manifestación consecuente les parecieron gravísimos, por lo que iniciaron una durísima campaña contra el gobernador y sus colaboradores[32]. Aquella difícil relación triangular entre autoridades coloniales, sectores eclesiásticos y élites filipinas llegó a ser tan tensa que su eco alcanzó el parlamento peninsular[33]. Es significativo al respecto que la cuestión concluyera con la destitución de Emilio Terrero[34]. Las órdenes religiosas demostraron así su poder, ya a la altura de 1887, frente a nada menos que un gobernador general, el mecanismo en el cual se decía que residía todo el poder colonial[35].

Las posiciones respecto a las órdenes religiosas estaban tan polarizadas dentro de la administración colonial y de los españoles residentes en las islas que es interesante contraponer una mirada exterior y buscar el juicio de otros observadores que analicen la cuestión de una manera más objetiva, al no sentirse implicados de forma directa en esa problemática. En ese sentido, es en especial interesante la posición de los cónsules franceses. Estaban establecidos en Filipinas desde 1824, y de manera más efectiva desde 1835, por lo que conocían la realidad de las islas[36]. Eran un cuerpo bien formado, con conocimiento de otras realidades coloniales. Venían de un país laico, en el que la Iglesia y el Estado estaban separados, pero en el que había numerosos católicos.

En esa línea, el cónsul francés destinado en Filipinas durante el gobierno de Terrero, Charles Nodot, señaló que sabía poco de la manifestación porque la información estaba censurada, con lo cual solo conocía lo poco que contaba

[31] ANM, exp. 584, título x, rúbrica I-II.

[32] Retana, *Mando del general Weyler*, pp. 21-22.

[33] *Diario de Sesiones de las Cortes*, Legislatura 1887-1888, t. VI, 4 de mayo de 1888, pp. 3070-3071.

[34] AHN, Ultramar, leg. 5258, exp. 42, «Destitución del Teniente General D. Emilio Terrero y Perinat como gobernador capitán general del archipiélago», la reina regente en Real Decreto de 15 de marzo de 1888.

[35] La otra conclusión de este proceso fue la inmediata derogación de las disposiciones de Quiroga. Nada más partir Terrero de las islas, durante el mando interino de don Antonio Moltó, general segundo cabo, se dio pública noticia en la *Gaceta de Manila* de una Real Orden con la que se derribaba todo lo estipulado por la Dirección Civil (Manila, 12 de mayo de 1888). Se decidió que, a fin de «armonizar los siempre venerados intereses de la Iglesia con las necesidades por la higiene proclamadas», se construyeran capillas para los enterramientos, siguiendo unas normas precisas para ello. Y mientras «la construcción de las capillas se realiza, se permitirán en las iglesias exequias de cuerpo presente por sólo el tiempo de duración de las mismas, siempre que el estado de la salud pública lo consienta, y el estado del cadáver, encerrado en una caja, no ofrezca signos evidentes de peligro, á juicio del facultativo ó la autoridad que certifique la defunción» (Retana, *Mando del general Weyler*, pp. 389-390). Para un análisis diferente de esta cuestión, véase el trabajo de Xavier Huetz de Lemps en este volumen.

[36] Nardin, 2004, pp. 65-66.

la prensa y lo que se comentaba en la calle, pero que, en cualquier caso, consideraba que las últimas desavenencias entre el gobernador general y los religiosos, y el pulso mantenido entre unos y otros, se había parecido a un golpe de Estado, cuya consecuencia había sido el cese en el cargo del gobernador, a pesar de que la protesta callejera parecía dirigida contra las órdenes religiosas y no contra las autoridades coloniales. En esa coyuntura señalaba que todavía se podía acusar entre los filipinos el malestar provocado por el problema de las parroquias expropiadas al clero secular indígena, que se incrementaba por las «inmensas riquezas» que poseían las órdenes y por su «potente capacidad de influencia en Madrid». Charles Nodot trazaba, además, un retrato laudatorio de Terrero y de su actuación al frente del gobierno general, pero señalaba que las órdenes religiosas no perdonaban en él su actitud reformista ni su talante amigable hacia los filipinos, por lo que presionaron sobre Madrid señalándole como culpable de los desórdenes en que se veían envueltas las islas[37].

En la evidente tensión existente en este período, las órdenes religiosas demostraron tener más influencia y mayores apoyos que el gobernador general, y consiguieron que prevalecieran sus tesis y cayeran los políticos que habían osado atentar contra la posición que ocupaban en las islas.

EL GOBIERNO DE VALERIANO WEYLER, 15 DE MARZO DE 1888 – 17 DE NOVIEMBRE DE 1891

Después del turbulento mandato de Terrero, fue enviado a poner paz en Filipinas Valeriano Weyler y Nicolau (1838-1930), uno de los políticos y militares más conocidos de la Restauración española[38]. Fue nombrado capitán general de Filipinas el 15 de marzo de 1888 por el gobierno de Sagasta, cuando era ministro de Ultramar Manuel Becerra. Tomó posesión el 5 de junio de ese año y permaneció en el puesto hasta el 17 de noviembre de 1891. Soldado ante todo, el general más joven del Ejército, fue un hombre entregado a su deber, con una resistencia sin igual para el trabajo, que hizo en Filipinas lo que creyó más conveniente para preservar la soberanía española en las islas y es probable que muchas de las medidas que adoptó fueran acertadas para esos fines. Sin embargo, no llegó a comprender la sociedad filipina, ni juzgó conveniente atender sus demandas, que consideró contrarias a los intereses españoles.

[37] AMAEP, Correspondance Politique des Consuls, sous-série Espagne, vol. 97, 1888, y, en especial, la correspondencia del cónsul con el ministro de Exteriores y con el embajador francés en Madrid, el 19 de marzo de 1888, hablando de la «manifestación contra el clero regular», y del cónsul con el ministro de Exteriores y con el embajador francés en Madrid, el 3 de mayo de 1888, informando de la partida de Terrero de la colonia y haciendo un balance de su gobierno, citas en fº 90.

[38] Weyler, *Memorias de un general*; Weyler y López de Puga, *Archivo de mi abuelo*; Armiñán, 1946; Santaber Marí, 1985; Cardona, Losada, 1988; Martín Jiménez, 1998; Diego, 1998; Seco Serrano, 1999, pp. 363-420.

La misión de Weyler en Filipinas

El gobierno de la metrópoli, alertado por determinados círculos de la colonia, consideró que las disposiciones tomadas por el anterior gobernador general habían alterado en demasía el orden en las islas y era necesario reconducir la situación y restaurar el equilibrio de poderes. En tales circunstancias, Weyler era plenamente consciente de la situación y de cuál debía ser su misión en Filipinas. Su llegada se entendió como el fin de la política de reformas y entendimiento con la población iniciada por su antecesor, por lo que fue muy bien acogida por aquellos círculos que deseaban, ante todo, la vuelta a políticas más conservadoras. Sin embargo, el malestar de otros sectores quedó manifiesto tras un ataque a un cuartel de la guardia civil en Panay, seguido por una frustrada acción contra una parroquia, ambos hechos ocurridos nada más llegar Weyler a las islas. Estos sucesos se pueden interpretar como una llamada de atención a la nueva autoridad hacia la realidad de que existían en el archipiélago sectores descontentos con el Gobierno colonial.

A fin de reforzar el gobierno en las islas, Weyler se propuso regenerar la administración y acabar con numerosas prácticas corruptas que se habían normalizado con el paso de los años. Tuvo claro también desde el principio que uno de sus principales objetivos debía ser «hacer país», esto es, «civilizar, instruir y someter este vasto territorio» e impulsar el progreso, de forma que la población de las islas considerara positiva la administración colonial. A tal fin consideró necesario fomentar la educación (fig. 4), impulsar la economía, mejorar las condiciones

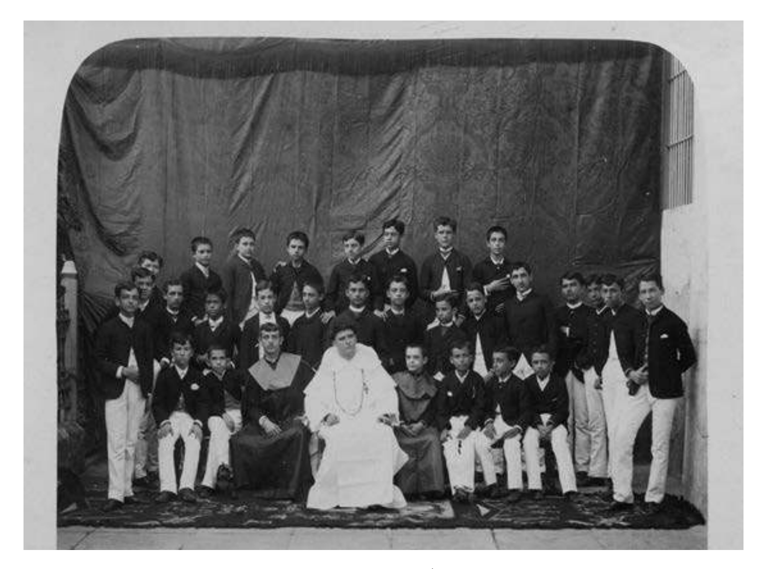


Fig. 4. — Grupo de colegiales internos (Álbum: *Vistas de la Universidad y Colegios de Santo Tomás, San Juan de Letrán, San José y Santa Catalina*, Manila, 1887), BNE 17/LF/84, lámina 12.

de vida y extender la colonización sobre las amplias zonas aún no dominadas, no solo en las fronteras del archipiélago, sino incluso en Luzón y Bisayas. Para todo eso pensaba que era imprescindible contar con «el patriótico celo de las órdenes religiosas», a las que «tanto se debía» y de las que «tanto se podía aún esperar». Desde esos principios, Weyler comenzó su mandato en las islas[39].

En opinión de Weyler, el esfuerzo por reforzar la colonización en las islas, ganarse el ánimo de sus habitantes y fomentar el progreso del país debía ser previo a la implantación de reformas para las cuales consideraba que la mayor parte de la población no estaba preparada. Por ello, su mandato estuvo marcado por la batalla entre el reformismo que el Gobierno liberal quería impulsar desde la Península y el convencimiento del gobernador general de que esa no era la política más adecuada para Filipinas. Weyler desempeñó su puesto, además, mientras era ministro de Ultramar Manuel Becerra, uno de los mayores impulsores de reformas en el archipiélago, con quien el gobernador no tuvo un fácil entendimiento. De hecho, en esos años, el Gobierno metropolitano ordenó extender a Filipinas buena parte de la legislación española. Sin embargo, Weyler señaló que «el afán reformista» había llegado a ser una «obsesión de los sucesivos gobiernos», y que, aunque las ideas liberales que siempre había profesado le hacían «contemplar con la mayor simpatía esa orientación», pensaba que la realidad aconsejaba proceder con mayor lentitud en Filipinas, «mediante etapas sucesivas que pudieran evitar inútiles saltos en el vacío». Reformas, sí, pero graduales, por partes, y con diferente grado de aplicación en los distintos espacios del archipiélago[40]. Solo en las zonas de Luzón y de Bisayas donde la colonización estaba bien implantada, podría pensarse en asimilismo. En el resto era imposible pensar en aplicar la legislación de la Península. Y ese fue, en realidad, el espíritu que caracterizó su mandato en Filipinas: una firme resistencia ante las reformas que el Gobierno metropolitano quiso implantar, al considerar que representaban un peligro para el mantenimiento de la soberanía española porque podían alentar a los sectores separatistas.

Weyler subrayó que, aunque se oponía a la aplicación generalizada de las medidas dictadas, eso no quería decir que pensara que no se debía hacer nada en Filipinas. De hecho, se preocupó por encontrar una adecuada incorporación de los filipinos a la administración de las islas a través de los gobiernos locales, los tribunales de los pueblos y la creación de unas juntas locales que asesoraran a los gobernadores civiles[41]. Insistió también en la necesidad de que los cargos públicos y las fuerzas militares filipinas hablaran castellano, pues era la única forma de que pudieran entenderse sin interlocutores con las autoridades civiles[42]. Fomentó la extensión y mejora de la enseñanza y creó Escuelas Normales para maestros[43].

[39] Carta de Weyler al ministro de Ultramar, 22 de septiembre de 1889 (Retana, *Mando del general Weyler*, p. 84).

[40] Weyler, *Memorias de un general*, pp. 162-168.

[41] Carta de Weyler al ministro de Ultramar, 12 de octubre de 1888 (Retana, *Mando del general Weyler*, pp. 274-290).

[42] Weyler, *Memorias de un general*, p. 167.

[43] Retana, *Mando del general Weyler*, p. 244.

Contribuyó al desarrollo de una política sanitaria acorde a los tiempos[44]. Reorganizó los cuerpos del Ejército y propuso el aumento de las fuerzas de la Guardia Civil[45]. De igual forma, impulsó las comunicaciones en las islas, mediante la construcción de nuevas carreteras que facilitasen tanto la movilidad de la población y el desarrollo de los negocios como un mejor control del territorio. Inauguró también el primer tranvía de vapor y el primer tramo del ferrocarril, construyó varias líneas telegráficas y mejoró los itinerarios de correos.

Otro esfuerzo importante en su mandato fue la extensión de la colonización sobre las extensas áreas sin dominar que aún existían en Luzón y en Bisayas, y aún más en Mindanao y Joló. Consideró que la mejor manera de colonizar nuevos territorios era crear en ellos comandancias político-militares, acompañadas de misiones, a fin de atraer y controlar a la población de la zona y que sus «habitantes recibieran enseñanza y asistencia»[46]. En ese afán por dominar territorios no colonizados, le pareció fundamental utilizar los cauces que proporcionaban la religión y la ayuda de las órdenes religiosas[47].

Weyler ante las órdenes religiosas

Desde esos planteamientos y prácticas de gobierno, es fácil entender que Weyler mantuvo una buena relación con las órdenes religiosas presentes en Filipinas, tanto porque estaba convencido de que eran el mejor instrumento para la política que deseaba desarrollar en las islas como por la coyuntura que le tocó vivir, en plena reacción defensiva tras la manifestación de 1888 y el temor a nuevos movimientos contrarios al régimen colonial. En esa situación, más que pensar en el asimilismo que el gobierno liberal trataba de promover desde la Península, en escuchar las reclamaciones de los filipinos, o en tener en cuenta el malestar que existía en las islas por el desbordamiento de las funciones de los religiosos más allá de su misión evangélica, Weyler, sobre el terreno, pensó sobre todo en reafirmar el dominio colonial y, para ello, buscó de forma expresa la colaboración de los religiosos, evitando cualquier posible conflicto.

Se ha comentado que Weyler no era «un lego con fajín, como lo habían sido otros generales, que casi no hacían nada sin consultarlo previamente con los frailes», sino más bien «un tibio anticlerical», o un «liberal sin demasiados prejuicios religiosos»[48]. Sin embargo, fue el propio Weyler en sus memorias quien mejor definió cuál fue su planteamiento respecto al papel de las órdenes religiosas dentro de la administración colonial y, de ello, se derivó el tipo de relaciones que mantuvo con los frailes:

[44] Weyler, *Memorias de un general*, p. 156.

[45] *Ibid.*, 2004, p. 157.

[46] *Ibid.*, 2004, p. 159.

[47] Carta de Weyler al ministro de Ultramar, 8 de octubre de 1889 (Retana, *Mando del general Weyler*, pp. 63-67).

[48] *Ibid.*, p. 110; Carr, 1969, p. 370; Diego, 1998, p. 29.

> No dejó de sorprender que siendo yo hombre de ideas avanzadas, fuera en Filipinas defensor de las órdenes religiosas. Aunque está claro que nunca fui su instrumento, sí mantuve con ellos permanentes y cordiales relaciones. Entendía su colaboración como indispensable para mantener nuestra pacífica dominación, considerando el estado de aquellas islas. En contadas ocasiones estuve en desacuerdo con su conducta y he de consignar, haciendo honor a la verdad, que en tales casos, cuando transmití mis quejas al provincial, fueron castigados de inmediato con toda severidad […].
>
> Aunque desgraciadamente la religión ha sido en todo tiempo y lugar un instrumento político —que no ha sabido mantenerse dentro de su natural esfera—, solo ella podía servirnos como fórmula de educación y conciliación en Filipinas. En la inmensa mayoría de los pueblos, el párroco, como único residente español, era también nuestro único intermediario, gracias a su conocimiento de los dialectos locales. Llevaban muchos de ellos una existencia de verdadera miseria, debido a la pobre dotación que recibían, a los escasos recursos de los pueblos a los que atendían, y a la dificultad de [las] comunicaciones. Personalmente pude comprobar su abnegación ante tanta penuria, sino también su meritoria labor, inspirada siempre en la vocación religiosa y en su acendrado amor a España. Sin tener en cuenta excepciones que pudieran contradecir estos hechos (hubo en efecto, parroquias ricas, que por ser conocidas de todos sirvieron de ejemplo a sus enemigos), y ateniéndome a la generalidad, pude apreciar que informaba su conducta un espíritu comprensivo y tolerante, capaz de captar el afecto de sus administrados.
>
> No querían entenderlo así los que consideraban caduca la misión de los frailes, sin percatarse de que, en muchos puntos de Filipinas, e incluso en la misma isla de Luzón, aún existían pueblos en estado salvaje, frente a los cuales, solo la actuación de los misioneros podía resultar benefactora. En todo caso, para seguir obteniendo los mismos resultados, hubiera sido necesario sustituir a los religiosos, labor que no podía improvisarse sin una previa instrumentalización civil que ni siquiera se había intentado. Los mismos funcionarios carecían de estabilidad en sus destinos, a merced de los frecuentes cambios políticos, y nunca se les hubiera podido exigir el sacrificio y la entrega que especialmente en los pueblos del interior, realizaban los párrocos[49].

Weyler resaltaba, además, que en Filipinas contaban con un escaso número de soldados peninsulares y se encontraban, por tanto, entregados a un ejército indígena cuyos dialectos no entendían, al igual que ellos tampoco comprendían a sus oficiales. Si desaparecían las órdenes religiosas y se perdía ese elemento de control de la población isleña, sería imprescindible que todo el

[49] Weyler, *Memorias de un general*, pp. 168-170.

ejército fuera peninsular, tal como ocurría en Cuba y Puerto Rico, lo cual produciría un aumento del presupuesto, «cuando las órdenes religiosas nos cuestan muy baratas»[50].

Desde esos presupuestos, es fácil comprender que las relaciones entre el gobernador y las órdenes religiosas no fueran nada conflictivas. Pudieron serlo, porque en ese tiempo se suscitó un serio conflicto entre los dominicos y los arrendatarios de sus tierras en Calambá, la localidad natal de José Rizal, quien se implicó de lleno en la cuestión. El asunto afectó directamente a su familia, y a otras muchas del pueblo, que fueron obligadas a dejar las tierras, lo que originó veinticinco deportaciones. El pleito acabó en diversos tribunales de justicia y eso provocó una tensa batalla que alcanzó dimensiones nacionales y se convirtió en un símbolo de las reclamaciones contra el papel de las órdenes religiosas en Filipinas[51]. En esa situación, Weyler apoyó la posición de los religiosos y envió fuerzas de la Guardia Civil para que hicieran cumplir a los arrendatarios lo dictado en la sentencia final de los tribunales de justicia[52], por lo que la cuestión no afectó a la relación entre el gobernador y los frailes, aunque sí tuvo hondas consecuencias en los movimientos contra el régimen colonial.

En el campo de la enseñanza, Weyler no dejó nunca de ensalzar a las órdenes religiosas, tanto por la labor que llevaban a cabo en las escuelas de los pueblos como en los centros de enseñanza secundaria como el Ateneo de Manila y, sobre todo, a nivel universitario, en especial en la Universidad de Santo Tomás, dirigida por los dominicos[53]. No obstante, Weyler apoyó las directrices del Gobierno encaminadas a profesionalizar la enseñanza por medio de maestros laicos bien preparados en escuelas normales superiores. Prohibió también, de forma expresa, que en las escuelas se enseñara en cualquiera de las lenguas filipinas, que era la práctica habitual de los misioneros, puesto que le parecía esencial el aprendizaje del castellano, e insistió en que las órdenes religiosas debían ocuparse ante todo de impartir catequesis los domingos en las escuelas, para enseñar principios religiosos a los niños[54]. En el fondo, esta política indicaba el deseo de las órdenes religiosas de relegar la enseñanza en favor de maestros profesionales y, también, la insistencia en que su misión se debía

[50] Roda, Prólogo, pp. xiv-xv; Retana, *Mando del general Weyler*, pp. 105-108.

[51] APSR, t. 608, «Apuntes sobre la Hacienda de Calambá», fray Felipe Domínguez, administrador de la Hacienda de Calambá, Manila, 26 de agosto de 1909 (Arcilla, 1970, pp. 577-633).

[52] Weyler, *Memorias de un general*, pp. 168-170.

[53] «Se ha venido sosteniendo por los enemigos de las Comunidades religiosas que éstas son refractarias á todo progreso en la instrucción intelectual de estos habitantes; mas yo, testigo de todo lo contrario, faltaría al más sagrado sentimiento de justicia si en forma leal y terminante no consignara que, contra aquella absurda vulgaridad, he encontrado en ellas, sin excepción alguna, la más decidida y entusiasta cooperación y apoyo en la evolución progresiva de la enseñanza; hechos que consigno con singular satisfacción, cual testimonio de mi profunda y sentida gratitud hacia tan respetables ministros evangélicos, que, dentro de su elevada misión espiritual, no han descuidado los altos intereses de la patria», palabras de Weyler citadas por Retana, *Mando del general Weyler*, pp. 237-238.

[54] Decreto del 4 de febrero de 1889 (Retana, *Mando del general Weyler*, pp. 250-255).

centrar en su función evangelizadora e hispanizadora en las iglesias. Es posible que esta circunstancia, con otro gobernador con el cual hubiera cuitas pendientes, hubiera motivado tensiones con los religiosos, pero como en el caso de Weyler no había contenciosos pendientes, no se suscitó ningún conflicto.

Weyler tuvo que afrontar, además, la existencia de religiones diferentes en las fronteras del archipiélago filipino, evidenciada en la confrontación entre los misioneros católicos españoles de la orden de los capuchinos y los misioneros metodistas estadounidenses de la American Board of Commissioners for Foreign Missions, en las islas Carolinas, y en el encuentro con la religión musulmana en los confines meridionales de Joló y Mindanao. En el primero de los casos, Weyler decidió expulsar a los religiosos estadounidenses al considerar que estaban apoyando los movimientos de protesta de los habitantes de las islas contra las autoridades coloniales[55]. Weyler entendió estos hechos como un choque entre los representantes de las diferentes Iglesias y concluyó el asunto subrayando los peligros de la instrumentalización de los misioneros como arma política que podía ser el preludio de ulteriores ambiciones:

> Aunque soy partidario de la libertad de cultos, creo deben existir ciertas limitaciones que impone la realidad, cuando, como en este caso, la religión se convierte en un instrumento político[56].

En el segundo de los casos, la cuestión fue diferente. Weyler consideró prioritario extender la colonización sobre las islas del sur del archipiélago, y a ello dedicó grandes esfuerzos y recursos, para lo que buscó el apoyo de los misioneros jesuitas, encargados de evangelizar aquellos territorios. Sin embargo, el empeño no fue fácil de conseguir, y Weyler lo explicaba señalando que allí se había encontrado de nuevo con el «fanatismo religioso» que atribuía a los musulmanes, a los que conocía de su experiencia africana:

> Los moros de Mindanao no eran tan fanáticos como los de Marruecos, pero sí tan refractarios a la civilización como ellos. Su conversión era empresa difícil y la habían tomado a su cargo los padres de la Compañía de Jesús sin demasiado éxito. A mí se me quejó en una ocasión un moro converso, porque el padre misionero le obligaba a repudiar a tres de sus cuatro mujeres y, a ese precio, prefería recuperar su condición de mahometano.

[55] De esta misión decía el gobernador general de Filipinas, Ramón Blanco: «Empezaron por asimilarse a los indígenas, aprendiendo su lengua, que redujeron después a idioma escrito, redactaron obras de primera enseñanza y establecieron escuelas, asistieron a los enfermos procurando estimular y atraer a los jóvenes más aprovechados y dispuestos, llevándoles a Estados Unidos a completar su formación, y fácilmente se comprende que después de cuarenta años de actuar de esa forma sobre aquellas tribus que encontraron en estado completamente salvaje, ejerzan hoy sobre ellos la preponderancia que es natura y lógica y sean los verdaderos dueños de aquellas islas» (AMAEM, leg. 2952, carta del gobernador general de Filipinas al ministro de Ultramar, 22 de julio de 1893).

[56] Weyler, *Memorias de un general*, pp. 154-155.

Señalaba, así, que en Mindanao y Joló había arraigado de forma mayoritaria la religión de Mahoma:

> Tratándose de una doctrina que predica la guerra santa contra los infieles, ofreciendo el paraíso a los que mueren luchando, llevaban su fanatismo al extremo de juramentarse para morir matando […] Estos musulmanes, conocidos con el nombre de juramentados, nos ocasionaron muchas bajas, tanto en Mindanao como en Joló[57].

En esos espacios fronterizos se evidenció de nuevo la complicidad de Weyler con los misioneros. Sin conflictos, pues, con los religiosos, ni con los sectores más conservadores del archipiélago, Weyler terminó tranquilamente su mandato, tras pedir el relevo por motivos de salud después de tres años en las islas. Acabó como un hombre nombrado por el Gobierno liberal, en una época plenamente reformista, que se reveló sin embargo como un profundo antirreformista, firme partidario del *statu quo* y aliado de las órdenes religiosas. Quizá por ello, tal como se ha señalado:

> Fue el único de todos los gobernadores desde 1868 al que nunca acusaron los frailes de ser «separatista antiespañol» como solían hacer con todos los gobernadores destinados en Manila[58].

La opinión del cónsul francés

Valeriano Weyler coincidió con los tres cónsules franceses del período que aquí se estudia; primero con el cónsul Nodot, que partió de Filipinas en febrero de 1889; en segundo lugar, con el cónsul Fradin, que estuvo en las islas de febrero de 1889 a enero de 1891; y, en los últimos meses, con el cónsul Bérard, que llegó al archipiélago a principios de 1891. Sin embargo, fue el segundo de ellos quien hizo los informes más interesantes sobre la relación entre el gobernador y las órdenes religiosas.

Fradin entendió que se vivía entonces en Filipinas una tesitura difícil, llena de tensiones entre fuerzas enfrentadas. La situación estaba marcada por la política reformista que deseaba desarrollar el ministro de Ultramar, Manuel Becerra, decidido a transformar el gobierno de las islas. Sus ideas eran, en opinión del cónsul, «las más liberales que se habían tenido hasta el momento respecto a la administración de Filipinas», pero mucho se temía que sus palabras, llenas de «tolerancia y sabiduría», no serían escuchadas y quedarían en letra muerta. Fradin advertía que se estaba produciendo, de forma soterrada, un pulso entre el poder político y el religioso (fig. 5). Reformar significaba cambiar el equilibrio de poder mantenido desde hacía siglos, y ello había provocado el rechazo

[57] Ambos párrafos en *ibid.*, p. 172.

[58] Lalaguna, 2001, p. 108.

más absoluto de los «círculos conservadores y clericales». Existía, además, una gran hostilidad por parte de la población de las islas ante las órdenes religiosas, lo cual complicaba aún más la situación[59].

El cónsul indicaba que si de verdad se llevaban a cabo las reformas propuestas por Becerra, se produciría un cambio de autoridad a nivel local y provincial, lo cual tendría un efecto inmediato en el papel que desempeñaban las órdenes religiosas, porque, aunque los pueblos se gobernaban por medio de sus propias autoridades indígenas, lo cierto era que el poder de los gobernadorcillos y de los principales estaba absolutamente controlado «por la voluntad del cura, verdadero jefe de la comunidad». Al tiempo, señalaba Fradin, la idea de crear unos consejos provinciales en los que estuvieran representados los filipinos era, en realidad, revolucionaria en un territorio que había sido «gobernado con un sistema opresivo y tiránico». Por todo ello, los cambios propuestos habían provocado «la mayor cólera de las congregaciones religiosas»[60].

En relación a la reforma de la enseñanza pretendida por Becerra, el cónsul señalaba que las órdenes religiosas habían mostrado la más absoluta oposición a perder una de sus principales armas para adoctrinar a la población, no solo en los pueblos, sino también en los centros de enseñanza secundaria y superior donde se educaban las élites. A pesar de lo cual, Fradin pensaba que la única solución era laicizar la enseñanza e introducir el español[61].

Fradin resaltaba también que, aunque por un lado el ministro de Ultramar deseaba conservar el sentimiento religioso en la población de Filipinas, no solo porque el catolicismo era la religión del Estado, sino porque comprendía que era también «un medio de pacificación y gobierno», al tiempo, estaba decidido a respetar la libertad religiosa, al ser consciente de que en Filipinas había «europeos, asiáticos y americanos que no profesan la religión católica», y que allí vivían «poblaciones musulmanas, todavía casi independientes, que para someterse a la ley española exigen respeto a su religión y a sus costumbres». Ante lo cual Fradin comentaba que, aunque esas ideas, «muy políticas, tendrán todo el apoyo de las mentes liberales», nunca conseguirían «la de los monjes»[62].

Ante los enfrentamientos suscitados por estas cuestiones, Fradin analizaba la posición adoptada por Weyler. Resaltaba que, por mucho que las órdenes religiosas trataran de contrarrestar su poder, el gobernador les mostraba siempre la mayor deferencia, pero sin ceder en sus atribuciones porque era muy

[59] AMAEP, Correspondance Politique des Consuls, sous-série Espagne, vol. 97, 1889, carta de Fradin al ministro de Asuntos Exteriores, 15 de febrero de 1889, citas en fº 195b y 198b, y 10 de marzo de 1889, citas en fº 228b, 231 y 231b.

[60] AMAEP, Correspondance Politique des Consuls, sous-série Espagne, vol. 97, 1889, carta de Fradin al ministro, 10 de marzo de 1889, citas en fº 230, 229 y 230.

[61] AMAEP, Correspondance Politique des Consuls, sous-série Espagne, vol. 97, 1889, carta de Fradin al ministro, 26 de mayo de 1889.

[62] AMAEP, Correspondance Politique des Consuls, sous-série Espagne, vol. 97, 1889, carta de Fradin al ministro, 10 de marzo de 1889, citas en fº 230, 230b y 231.



Fig. 5. — Casa Gobierno con las fuerzas vivas, MNA 7 FD 4297 (16) [fotografía: Miguel Ángel Otero].

celoso de sus funciones[63]. Sin embargo, señalaba el cónsul, Weyler era «muy inteligente» y «no osará romper con las congregaciones». Era consciente de que Becerra podía caer pronto y él seguiría viéndose necesitado del apoyo de los frailes para resolver los problemas más acuciantes de Filipinas. De ahí la actitud conciliadora que mantuvo con las órdenes religiosas[64].

Fradin anotó otras cuestiones interesantes al analizar el gobierno de Weyler. Señaló, por un lado, que los filipinos reclamaban curas indígenas frente a los frailes españoles, pero que ni el gobierno metropolitano ni el gobernador podrían responder a tal demanda «sin enfrentarse a las órdenes y comprometer con ello a la monarquía». Tal situación, explicaba, respondía tanto a problemas de la política interna española como al descontento existente en Filipinas contra las congregaciones, ante lo cual poco podía hacer Weyler[65].

Por otro lado, Fradin entendió la revuelta que Weyler tuvo que afrontar en las islas Carolinas, en 1890, como un conflicto entre misioneros católicos y metodistas por la influencia y control de la población, subrayando que el gobernador creía que era «un movimiento político-religioso fomentado por Estados Unidos», en el cual los misioneros actuaban como «sus agentes»[66].

[63] AMAEP, Correspondance Politique des Consuls, sous-série Espagne, vol. 97, 1889, carta de Fradin al ministro, 21 de febrero de 1889.

[64] AMAEP, Correspondance Politique des Consuls, sous-série Espagne, vol. 97, 1889, carta de Fradin al ministro, 10 de marzo de 1889, citas en fº 231b.

[65] AMAEP, Correspondance Politique des Consuls, sous-série Espagne, vol. 98, 1890, carta de Fradin al ministro, 25 de octubre de 1890, citas en fº 270b-271.

[66] AMAEP, Correspondance Politique des Consuls, sous-série Espagne, vol. 98, 1890, carta de Fradin al ministro, 31 de agosto de 1890, citas en fº 264-269.

Al final, Fradin destacó también que Weyler tuvo que sufrir el levantamiento de Mindanao en 1890, aunque señaló que la rebelión no podía considerarse un enfrentamiento entre religiones y las órdenes fueron ajenas al problema. Fue más bien falta de autoridad por parte española, y de resistencia al sometimiento a la autoridad colonial por parte de la población de Joló. Para someter Mindanao y Joló se necesitarían unas tropas y unos recursos que los españoles no tenían. Las Filipinas eran, en opinión del cónsul, «una colonia demasiado grande para España, que nunca las conquistará en toda su extensión»[67]. Desaconsejaba, además, de forma tajante,

> buscar una nueva cruzada contra los moros, ni intentar imponerles el cristianismo, en su versión más tiránica, que es el catolicismo de los monjes, al mismo tiempo que se intenta la dominación española[68].

En esas circunstancias, con tales problemas en las fronteras del Imperio, ¿cómo iba a perder Weyler la necesaria alianza de las órdenes religiosas para controlar el resto del territorio?

EL GOBIERNO DE EULOGIO DESPUJOL, 17 DE NOVIEMBRE DE 1891 – 3 DE MARZO DE 1893

A Weyler le sucedió en el cargo Eulogio Despujol y Dusay (1834-1907), conde de Calpe, un destacado militar y político conservador[69]. Fue gobernador general de Filipinas durante el gobierno de Antonio Cánovas y algunos meses durante el Gobierno de Mateo Sagasta, cuando fueron ministros de Ultramar Antonio María Fabié (5 de julio de 1890-23 de noviembre de 1891), Francisco Romero Robledo (23 de noviembre de 1891-11 de diciembre de 1892) y Antonio Maura (11 de diciembre de 1892-12 de marzo de 1894). Despujol tomó el mando el 18 de noviembre de 1891[70] y desempeñó el cargo tan solo durante quince meses, hasta finales de febrero de 1893.

Al llegar a Filipinas, el Gobierno le indicó que su mandato debía caracterizarse por el mantenimiento del *statu quo* en las islas, además de relegar la activa política reformista seguida por Becerra en los años anteriores y reafirmar la tradicional alianza de los conservadores con las órdenes religiosas. Sin embargo, Despujol advirtió desde el principio que dejar sin efecto algunas reformas, tal como pretendía Fabié, y seguir las directrices marcadas por los conservadores, no conseguiría más que recrudecer la lucha ente reformistas y

[67] AMAEP, Correspondance Politique des Consuls, sous-série Espagne, vol. 98, 1890, carta de Fradin al ministro, 19 de octubre de 1890, citas en fº 275-276.

[68] AMAEP, Correspondance Politique des Consuls, sous-série Espagne, vol. 97, 1889, carta de Fradin al ministro, 10 de marzo de 1889, citas en fº 231.

[69] Garrabou, 1992; Rodrigo, 1998, pp. 365-384.

[70] AHN, Ultramar, leg. 5288, exp. 41. Nombrado por Real Decreto de 18 de septiembre de 1891, tras pedir Weyler el relevo en el cargo.

antirreformistas[71]. Desde ese convencimiento, la personalidad del nuevo gobernador general y su personal manera de enjuiciar la situación de Filipinas hicieron que los hechos transcurrieran de manera muy diferente a la prevista por el gobierno de Cánovas. Frente al autoritarismo que, en ocasiones, se le ha atribuido[72], Despujol se mostró abierto, dialogante, dispuesto a escuchar, receptivo a las demandas filipinas, deseoso de resolver los importantes problemas planteados en las islas. En ese afán, hizo gala de un carácter independiente, pues se guiaba siempre por su propio criterio, convencido de que hacía lo correcto, por muchos consejos contrarios que tuviera.

Espíritu y práctica de su mandato en Filipinas

Nada más llegar, Despujol inició una guerra feroz contra la corrupción existente. Y lo hizo de manera abierta, fulminante y nada diplomática. Destituyó a un funcionario bien conocido y lo envió de vuelta a la Península, condenándole de forma pública en la *Gaceta de Manila*. Poco después, publicó otro decreto en ese mismo órgano, a través del cual destituía en pleno a la sección de la Guardia Civil veterana «por falta de celo y pureza en el ejercicio de su cometido»[73]. Es muy posible que tuviera razones fundadas para ello, pero al tiempo cargaba de razones a los adversarios del régimen colonial y despertaba la alarma de quienes le rodeaban, que creían que se debía mantener «el prestigio de la raza superior»[74]. Según manifestaron esos círculos:

> Este acto hizo pensar a los españoles, que comenzaban á ver en el general Despujol un hombre sin conocimiento alguno de las colonias, que obraba por primeras impresiones, y cuyos actos no revestían esa seriedad, ese aplomo tan necesarios [*sic*] en un hombre de gobierno[75].

[71] AHFAM, Fondo Antonio Maura Montaner, leg. 412, carpeta 2, Memoria del gobernador general Eulogio Despujol al ministro de Ultramar, noviembre de 1892.

[72] Walls y Merino, *El general Despujol en Filipinas*, p. 6. Manuel Walls y Merino llegó a Filipinas en noviembre de 1881. En la *Guía Oficial de Filipinas* del año 1892 (p. 600) aparece como abogado de baja en el ejercicio de la profesión, aunque incorporado al Colegio de Abogados de Manila. Además de la obra sobre Despujol, fue autor de otros libros sobre el viaje a Filipinas, los presupuestos de Filipinas o la Hacienda Pública. Colaboró también con *El Debate*, donde como él mismo narraba «inició su campaña contra el mando del general Despujol», p. 20. En sus obras destaca por la desmesura de sus juicios y la frontal oposición a cualquier política reformista. Aun en ese contexto, sus valoraciones contra Despujol fueron muy severas.

[73] Walls y Merino, *El general Despujol en Filipinas*, p. 12. Las cursivas del texto son de Walls, que resaltaba así su desacuerdo con la actitud del gobernador. Sobre la «cruzada» anticorrupción de Despujol, véase también Huetz de Lemps, 2006, pp. 297-305.

[74] Schumacher, 1972, p. 248.

[75] E insistían aún más en esa línea, subrayando que, según Despujol, «todos los españoles, en una palabra, son unos tunantes, y los naturales los víctimas, los oprimidos; y así lo ha dicho en más de una ocasión, por cierto con bastante falta de prudencia, el General, pues aunque fueran verdad ciertas acusaciones que se hacen al elemento peninsular, nunca debe un Gobernador general español desprestigiar lo que allí representa los intereses más sagrados de la patria, la patria misma», Walls y Merino, *El general Despujol en Filipinas*, pp. 6-7.

Despujol constató, además, que en el país existían amplios sectores que demandaban la urgente introducción de reformas:

> Parecíame innegable la existencia en la masa de la población más o menos ilustrada y acomodada, tanto de naturales como de mestizos de este archipiélago, de una aspiración reformista de buena fe, es decir, de una opinión que mantenía su deseo de reformas vinculado en el sentimiento de afecto y fidelidad a España[76].

Y, al contrario de lo que ocurrió con la mayor parte de las autoridades coloniales destinadas en las islas, el nuevo gobernador decidió no pasar por alto ese estado de opinión, lo cual determinó el carácter de su mandato, más allá de su procedencia conservadora. A diferencia de lo que solía ocurrir en las colonias en general, y en Filipinas muy en particular, donde hasta los más liberales se convertían en conservadores porque pensaban que una prudente política de afirmación del *statu quo* era lo más conveniente para el mantenimiento de la soberanía española y para frenar cualquier iniciativa de los contrarios al régimen colonial, Despujol fue un caso singular de un conservador que en Ultramar se reveló como una persona más sensible a las reclamaciones de cambio de los filipinos de lo que lo habían sido la mayor parte de los liberales.

Desde una decidida voluntad de diálogo y entendimiento, inició una política de acercamiento hacia la población de las islas, quienes, al ver su actuación, manifestaron un entusiasmo popular creciente. Agasajó de forma consciente a los gobernadorcillos y a las personalidades destacadas de la sociedad filipina[77]. Abrió su oficina en el Palacio de Malacañán y convirtió los salones de su residencia en la sede de sus reuniones que cada vez frecuentaban más los filipinos, y menos los peninsulares[78]. Se vistió con atuendos tradicionales de las islas y visitó diferentes puntos, donde lo recibieron con calidez, departía con los residentes sin grandes ceremonias y ofrecía discursos entusiastas que eran muy bien acogidos (fig. 6).

En esa línea de acercamiento a la población filipina, quiso acabar con el problema de Calambá, que tantas animadversiones había provocado, por lo que concedió el indulto a buena parte de los deportados, al entender que tal medida contribuiría a aumentar la paz social[79]. En ese proceso, Despujol mantuvo una

[76] Rodrigo, 1998, p. 370.

[77] «Vimos con extraordinaria sorpresa que su primer acto político fue invitar á su mesa á una cómica indígena […] con asombro de todos, que conociendo el país veían lo fuera de tono que resultaba aquella manifestación», Walls y Merino, *El general Despujol en Filipinas*, p. 7.

[78] «Los españoles allí residentes, cuyo descontento es general, en muda protesta, la única posible en aquel país, signifiquen con su alejamiento del palacio residencia de la primera Autoridad, el disgusto con que ven la serie no interrumpida de actos anti políticos y perniciosos al buen nombre español», *ibid*., p. 5.

[79] *Gaceta de Manila*, 11 de marzo de 1892, Gobierno General de Filipinas, Secretaría, Negociado de deportaciones.

interesante correspondencia con los dominicos, que ya habían intercedido en la cuestión en favor de sus antiguos arrendatarios, lo cual provocó los elogios del gobernador y resaltó la colaboración de esta orden en el progreso de Filipinas. Los religiosos de esta congregación le respondieron con igual cordialidad, lo que reveló una aparente buena relación entre ambas instancias[80].



Fig. 6. — Ceremonia religiosa en presencia del conde y de la condesa de Calpe, MNA FD 1494 (fotografía: Javier Rodríguez Barrera).

[80] El gobernador escribía al provincial de los dominicos en los siguientes términos: «La Corporación Religiosa que lo solicita es de las que mayores servicios han prestado al país, por su celo evangélico en las misiones, por sus constantes y gloriosos afanes por difundir la enseñanza, por sus trabajos y sacrificios a favor de los pueblos y por su incondicional apoyo a las Autoridades de este Archipiélago», carta del gobernador general Despujol al provincial de los dominicos, fray Santiago Paya, 9 de marzo de 1892 (Arcilla, 1970, p. 630). A lo cual los dominicos respondieron: «No son menos de agradecer las entusiastas frases de elogio que V. E. dedica a mi Corporación, frases a las que mi Orden procurará con todo el ardor y ahínco de su misión religiosa, hacerse digna ante Dios y ante los hombres, y muy particularmente ante los ojos de V. E. en quien se complace, y un gobernante recto y prudente, que cual cumple a suma autoridad cristiana cuida de enderezar sus actos todos, al cumplimiento de la justicia y a la consecución del bien público en este Archipiélago […] y si hasta el presente no ha dudado mi Orden un momento hallar en V. E. un decidido protector y un amante patrono, mucho menos lo dudará en lo sucesivo», carta de fray Santiago Paya al gobernador general de estas islas, 25 de marzo de 1892 (Arcilla, 1970, p. 632).

Despujol creó, además, una comisión para estudiar la organización municipal, continuando con una cuestión ya abordada por sus antecesores, la cual evidenciaba la preocupación por integrar a los filipinos en alguna parcela de gobierno, aunque fuera a nivel local[81]. Animó también a relajar la censura en la prensa. Se preocupó del orden público en las islas y creó tercios de policía en Dapitan y Zamboanga[82]. Prosiguió el desarrollo de las infraestructuras, para lo que inauguró un nuevo tramo del ferrocarril, esta vez entre Calumpit y Dagupán. Reafirmó el interés por mejorar la enseñanza y abrió la Escuela Normal Superior de Maestros, aumentó los sueldos de los profesores civiles y multiplicó las dotaciones para adquirir material escolar. Se ocupó, además, de un complejo tema técnico planteado en torno al canje de moneda[83].

Entre todas sus actuaciones, quizá fueran su decidida campaña en contra de la corrupción, su voluntad de entendimiento y su disposición a escuchar las cuestiones que le granjearon mayor simpatía entre los filipinos, manifestada esta en distintos actos de adhesión[84]. Sin embargo, la actuación de Despujol alarmó a las fuerzas vivas de la colonia y al propio gobierno metropolitano, que manifestaron una creciente discrepancia con el gobernador general. Así, denunciaron que Despujol estaba llevando a cabo una política equivocada por completo, debido al desconocimiento de las islas, y por no querer escuchar las recomendaciones de aquellos que llevaban muchos años residiendo en ellas. Su política, criticaron, estaba provocando una grave pérdida de respeto hacia las autoridades coloniales. Según se señalaba entonces en la colonia:

> Todos los elementos genuinamente españoles, la Audiencia, la Universidad, el Ejército, la Marina, la Administración, las Corporaciones religiosas, todos protestan con la energía que pueden de la desgraciada política emprendida por el general Despujol para el gobierno de Filipinas[85].

En esa línea, se subrayaba que Despujol «había llevado las cosas a un punto en que se podía decir que ningún gobernador general, por desacertado que hubiera estado en su mando, había protegido tanto los fines de los desafectos», los cuales, a cambio, le mostraban «servil sumisión y agradecimiento sumo», […] «engañándole con un mentido amor á España». Se señalaba también que el gobernador estaba cegado «por las demostraciones de simpatía de que ha sido objeto, así como por el halagador sobrenombre de Redentor con que le han bautizado»[86].

[81] AHN, Ultramar, leg. 5334, exp. 4.
[82] AHN, Ultramar, leg. 5339, exp. 43.
[83] AHN, Ultramar, leg. 6312, exp. 15.
[84] Anderson, 2008, p. 131.
[85] Walls y Merino, *El general Despujol en Filipinas*, pp. 5-6.
[86] *Ibid.*, pp. 19-20.

La relación con las órdenes religiosas

En ese contexto, las relaciones de Despujol con las órdenes religiosas fueron contradictorias. Desde el principio fue evidente que, a pesar de ser «conocido como un ferviente católico, dejó claro que no se plegaría a las órdenes religiosas ni a nadie más»[87]. Y así fue. Sin embargo, las imágenes de la época nos muestran numerosos momentos de Despujol y de su mujer mientras departían con párrocos en las provincias, o asistían con ellos a reuniones y ceremonias. El trato fue frecuente y, dadas las características de Filipinas, inevitable, tanto en la vida oficial como en la cotidiana. También nos han quedado muestras de una cálida y respetuosa correspondencia entre el gobernador y las órdenes religiosas, tal como hemos visto en el caso de Calambá. No obstante, las relaciones no estuvieron exentas de tensión. En un principio no tenían por qué haber sido malas. Despujol era un hombre religioso, conservador, que no desarrolló un programa decididamente reformista, y que deportó a Rizal, a estas alturas enemigo declarado de los frailes[88]. Sin embargo, la política seguida por el gobernador, su falta de defensa acérrima de los funcionarios coloniales y sus buenas relaciones con los propagandistas filipinos hizo que las órdenes religiosas se alinearan con los sectores más críticos de Despujol.

Además, el gobernador había tomado nota del «visible y creciente malestar» de «parte de la intelectualidad filipina y de las élites indígenas y mestizas» ante el poder que tenían las órdenes religiosas en el archipiélago[89]. En su correspondencia con el ministro de Ultramar había señalado que una de las principales demandas de la «tumultuosa manifestación» de 1888 había sido la supresión de las órdenes religiosas en Filipinas. Despujol había recibido esa misma solicitud de muchos de los gobernadorcillos con los que había tratado. Y, en la misma dirección, le insistió Rizal en sus escritos y en sus conversaciones. Sabía también que la revista *La Solidaridad*, órgano de los reformistas filipinos, reclamaba «la anulación del clero regular» en las islas. Todo ello dificultó un buen entendimiento y un claro respaldo entre Despujol y las órdenes religiosas.

En la documentación oficial hay pocas referencias explícitas al tema, más allá de las habituales fórmulas de respeto por parte de Despujol y la constatación de que los frailes apoyaron al sector que con más dureza enjuició al gobernador. Sin embargo, el entonces cónsul francés, Adolphe Joseph de Bérard[90], dedicó

[87] Schumacher, 1973, p. 248.

[88] José Rizal retornó a Filipinas, en junio de 1892, decidido ya a preparar a sus conciudadanos para el autogobierno. En los días siguientes, se entrevistó en varias ocasiones con Despujol, pero este, temeroso del efecto que pudiera tener sobre los filipinos, decidió deportarle al sur del archipiélago. Lo hizo escudándose en el hecho de que en su equipaje se habían encontrado unos panfletos contrarios a las órdenes religiosas y al papa León XIII. Aun así, a los círculos más conservadores del archipiélago les pareció que incluso en la deportación y en su traslado a Dapitan se concedía a Rizal un trato de respeto y favor frente a los peninsulares, comparando en particular con el caso de un militar español detenido en esas fechas.

[89] Rodrigo, 1998, p. 367.

[90] AHN, Ultramar, leg. 5288, exp. 3. Nombrado para el cargo el 1 de diciembre de 1890.

interesantes análisis a la cuestión de las relaciones entre el gobernador general y las órdenes religiosas, lo que reveló las numerosas tensiones existentes[91]. En un principio, monseñor Bernardino Nozaleda, arzobispo de Manila en ese momento, que pertenecía a la orden de los dominicos, entre los distintos candidatos barajados por el Gobierno, había señalado la idoneidad del general para el puesto, durante una estancia en España. Quizá por ello, señalaba Bérard, en los primeros tiempos, las órdenes recibieron con agrado la llegada de Despujol. Sin embargo, desde el momento en el que este señaló abusos en las prerrogativas de las parroquias y se dispuso a atajar toda irregularidad, las órdenes comprendieron que iban a tener un adversario en el gobernador, así que se produjo un cambio radical en su relación.

De este modo, Bérard señaló que las órdenes religiosas cuestionaron la política de asimilación desplegada por Despujol. La popularidad del gobernador, manifestada con ocasión de la fiesta de su cumpleaños, el 11 de marzo de 1892, a la que acudieron numerosos filipinos, exasperó a los miembros del clero. Criticaron el estrecho contacto entre el gobernador general y los gobernadorcillos. Preferían controlar ellos mismos los mecanismos de contacto e interlocución entre ambas instancias, pues consideraban que la popularidad del gobernador les restaba influencia sobre los indios y los mestizos. En palabras de Bérard, las órdenes sintieron el derrumbe de su antiguo poder, puesto que ya no sería necesario que desempeñaran el papel de interlocutores entre los indígenas y la autoridad superior del archipiélago.

A partir de un momento, todas las actuaciones de la administración de Despujol fueron criticadas por las órdenes religiosas. Esos sectores esperaban que sus ataques, reflejados al pie de la letra en la prensa de Madrid y de Manila, sirvieran para provocar un cambio de gobernador, ya que pensaban que de Despujol no podían obtener una decisión ventajosa a sus intereses. Al no poder atacar la honorabilidad del gobernador, los círculos que deseaban su caída emplearon todos los medios imaginables para alcanzar su objetivo. Hicieron que destacaran las inconsecuencias de sus decisiones, cuando el general Despujol revisaba la severidad de alguna decisión tomada; la incertidumbre de sus ideas, cuando estaba indeciso y vacilaba al adoptar un plan; la irreflexión de sus actos, cuando zanjaba un asunto de inmediato. En fin, todo se miraba con lupa y todo se volvía contra él, apuntaba el cónsul. Toda esa gente, decía, buscaba con chismes e insinuaciones pérfidas ridiculizar a aquel a quien no podían atacar en su honor, y de tal forma, oficiales, funcionarios y religiosos, que iban a cenar a casa del conde y de la condesa de Caspe y asistían a sus veladas, propagaban luego malintencionados rumores sin fundamento respecto a sus anfitriones.

De tal manera, observaba el cónsul, la caída de Despujol se hizo inevitable, pues había demasiados elementos coaligados contra él, entre ellos las órdenes religiosas. Bérard concluía su análisis al señalar que:

[91] AMAEP, Correspondance Politique des Consuls, sous-série Espagne, vol. 99, 1891-1892 y vol. 100, 1893.

> La conspiración ha terminado y uno de los más honrados, por no decir el más honrado, de los gobernadores que ha tenido esta colonia cae por las maniobras de todos aquellos que se han asustado por las reformas, un tanto bruscas, aunque justificadas, adoptadas desde el principio de su administración[92].

En esas condiciones, «las fuerzas vivas de la colonia» solicitaron la destitución de Despujol, ante «la carencia más absoluta de condiciones de mando»[93], la equivocada política desarrollada y los perjuicios que estaba causando al mantenimiento de la soberanía española en las islas.

Como bien se ha señalado, si Despujol, hasta el momento de la deportación de Rizal, se había convertido en todo un «ídolo de los filipinos», al tiempo su nombre se había transformado en «anatema para la mayoría de los españoles en Filipinas y muchos de alta posición en Madrid»[94]. De hecho, las relaciones con el Gobierno, alertado por distintos círculos de las islas y periódicos de distinto signo, fueron pésimas ya en los últimos meses de los conservadores, y se hicieron insostenibles con la llegada de los liberales al poder, en diciembre de 1892[95]. El abrupto final de Despujol en Filipinas provocó de nuevo un comentario en la misma línea que el del cónsul francés: «Ese fue el destino de uno de los pocos gobernadores de las tres últimas décadas del régimen español que era indiscutiblemente honesto y apreciativo con las aspiraciones filipinas»[96].

De estas páginas, que recogen una parte de un trabajo bastante más largo desarrollado en los últimos años dentro del proyecto Globiber, se pueden deducir una serie de conclusiones en torno a la relación entre los gobernadores generales y las órdenes religiosas en el período estudiado.

Primero, que las principales complicaciones entre ambas instancias se suscitaron cuando los distintos gobernadores quisieron implantar en Filipinas las reformas decididas por el Gobierno metropolitano. En ese sentido,

[92] AMAEP, Correspondance Politique des Consuls, sous-série Espagne, vol. 100, 1893, carta de Bérard al ministro, 2 de marzo de 1893, citas en fº 173.

[93] Walls y Merino, *El general Despujol en Filipinas*, p. 18.

[94] Schumacher, 1973, p. 249.

[95] Ya en sus primeras cartas, Maura indicaba a Eulogio Despujol que debía rectificar la política que estaba siguiendo. AHFAM, Fondo Antonio Maura Montaner, leg. 326, correspondencia cruzada entre Maura y los gobernadores de Filipinas, carta de 21 de diciembre de 1892 (Rodrigo, 1998, p. 375). La relación se hizo mucho más tensa en el largo proceso que condujo a la destitución de Eulogio Despujol, tal como se evidencia en el telegrama de Antonio Maura a Eulogio Despujol, 18 de diciembre de 1893, el telegrama del gobernador general de Filipinas al ministro de Ultramar, 25 de febrero de 1891, o el telegrama de Antonio Maura a Eulogio Despujol, 27 de febrero de 1891 (AHN, Ultramar, leg. 5288, exp. 41). Este legajo contiene el tenso intercambio de telegramas entre Eulogio Despujol, Antonio Maura y el general Federico Ochando, que se extendió durante varias semanas, mientras el ministro intentaba que el gobernador dimitiera y Eulogio Despujol se resistía a ello, atribuyendo los cargos contra él a calumnias de aquellos a quienes había destituido, y una vez decretado el relevo se negaba a volver en el barco de la Compañía Transatlántica que le había fijado el Gobierno, decidiendo volver por su cuenta a bordo de un barco de la Mensajería francesa.

[96] Schumacher, 1973, p. 249.

fueron conflictivas en particular la introducción de la figura de los gobernadores civiles, las reformas de la vida municipal, o la creación de jueces de paz y de primera instancia profesionales, porque todo ello disminuía el poder de los frailes. También tuvieron problemas cuando se trató de recortar el poder, las atribuciones o los sueldos de los religiosos. De igual forma, surgieron conflictos cuando los gobernadores desplegaron una política de atracción hacia los filipinos, cuando dieron síntomas de una cierta sensibilidad ante sus reclamaciones más esenciales, o cuando trataron con los líderes nacionalistas, y muy en especial con José Rizal, que a través de sus escritos y sus actuaciones se había convertido en la bestia negra de los frailes.

En especial, fueron conflictivas aquellas ocasiones en las que el gobernador general transmitió sus órdenes directamente a los gobernadores civiles, y estos a su vez a los gobernadorcillos, sin pasar por el cauce habitual de los párrocos. Así, cuando en alguna circunstancia fueron los gobernadorcillos quienes informaron a los frailes de una determinada medida aprobada por las autoridades coloniales, e incluso el gobernador encargó a los mandatarios indígenas vigilar si el párroco cumplía dicha orden, pareció trastocarse en la colonia el orden natural de las cosas, y que los gobernadorcillos, «indios», mandaban sobre los frailes, «peninsulares», lo cual provocó que los religiosos se negaran de forma tajante a cumplir la medida dictada. Además, en los períodos en los que las relaciones con el gobernador eran malas, las órdenes cuestionaban el funcionamiento del Real Patronato, resistiéndose a que el capitán general pudiera aconsejar en la elección de las autoridades religiosas, solicitando que cesara la injerencia del poder civil en asuntos eclesiásticos.

En cualquier caso, a pesar de los conflictos que se pudieran suscitar, ningún gobernador quiso —ni se atrevió a sugerir abiertamente siquiera— que se debiera proceder contra la situación de las órdenes en Filipinas. Se limitaron a recortar sus atribuciones y su injerencia en labores de gobierno, pero no se cuestionó su permanencia en Filipinas. Por el contrario, tal como manifestó Weyler:

> La misión de las órdenes religiosas no ha terminado como pretenden los que, mal avenidos con ellas, piden que desaparezcan, ó por lo menos que se les vaya quitando influencia [...] No se tiene presente que hemos dominado en Luzón y en Bisayas por nuestra influencia moral, sostenida principalmente por el párroco, que, por el dominio que ejerce con sus feligreses, sabe lo que ellos piensan, les aconseja, les dirige, les hace españoles, prestando poderoso auxilio á la autoridad para la recaudación y cumplimiento de todas las órdenes, y finalmente fiscalizando á los gobernadorcillos y demás munícipes en los padrones y servicios de que están encargados. Quitar, pues, la influencia de los párrocos es quitarla al elemento español[97].

[97] Texto de Weyler recogido en RETANA, *Mando del general Weyler*, p. 106.

Es curioso anotar al respecto que los problemas entre la administración y las órdenes religiosas no tenían que ver directamente con la adscripción liberal o conservadora del gobernador general y de sus colaboradores, sino sobre todo con la ejecución o no de una política reformista que alterara el equilibrio de fuerzas en el archipiélago, y con el tipo de relación que estableciera tanto con las fuerzas vivas del archipiélago, y en especial con aquellos sectores firmemente partidarios del *statu quo*, como con los filipinos, y más en concreto con aquellos sectores que consideraban imprescindible un cambio en las islas. Por ello, en el período estudiado, los conflictos se suscitaron con Terrero y con Despujol, ambos nombrados por gobiernos conservadores, pero impulsores de políticas reformistas, lo cual en ambos casos les costó la destitución, mientras que las relaciones con Valeriano Weyler, nombrado por el Gobierno de Sagasta y tibiamente anticlerical, fueron excelentes. Quizá porque Weyler se resistió a implantar las reformas que desde la Península le ordenaba Becerra, al considerar que el estado de las islas no las aconsejaban, y defendió con firmeza que la religión era en Filipinas «un medio de gobierno», «un instrumento político» que era necesario aprovechar.

En el fondo, como vemos, era una cuestión de lucha por el poder, de defensa de determinadas esferas de poder y de la decisión de con quién era más conveniente establecer alianzas de poder.

LAS RELACIONES IGLESIA-ESTADO EN LA CONSTITUCIÓN DE MALOLOS DE 1899

FILIPINIZACIÓN Y VISIONES DE LA COMUNIDAD NACIONAL

Filomeno V. Aguilar, Jr.
Ateneo de Manila University

El Congreso Revolucionario que se reunió el 15 de septiembre de 1898 —concebido, al inicio, por Apolinario Mabini, el principal asesor de Emilio Aguinaldo, como un mero organismo consultivo— decidió redactar una constitución para la naciente república cuya independencia se había declarado el 12 de junio de 1898[1]. En el debate sobre los estatutos de la nueva nación, el tema más controvertido, y el más «enérgicamente debatido»[2], se refirió a las relaciones entre la Iglesia y el Estado. Es curioso que la asamblea se reuniera en la Iglesia de Nuestra Señora del Monte Carmelo en Malolos, Bulacán, temporalmente desacralizada y convertida en un espacio legislativo y estatal adornado con numerosas banderas filipinas.



La Iglesia de Malolos en la actualidad (fotografía: Xavier Huetz de Lemps).

[1] Agoncillo, 1960, pp. 294-295.
[2] Majul, 1967, p. 153.

Xavier Huetz de Lemps, Gonzalo Álvarez Chillida y María Dolores Elizalde (eds.),
Gobernar colonias, administrar almas, Collection de la Casa de Velázquez (169), Madrid, 2018, pp. 149-179.

En la década de 1960, Teodoro Agoncillo y Cesar Adib Majul analizaron este aspecto del Congreso celebrado en Malolos dentro de proyectos mayores sobre la revolución filipina[3]. Desde entonces, la investigación sobre este tema ha permanecido estancada, sin que en las décadas posteriores apenas se haya publicado algún trabajo sobre la cuestión. Este capítulo se construye sobre aquellos primeros escritos. Sin embargo, los análisis de Agoncillo y Majul sobre las relaciones entre la Iglesia y el Estado se han revelado insuficientes, no necesariamente en términos de las fuentes históricas utilizadas[4], pero sí en el marco interpretativo desde el que explicaron las divisiones en la cuestión. Así, Agoncillo redujo el Congreso celebrado en Malolos a un «conservadurismo triunfante», sin ofrecer una explicación satisfactoria para el triunfo de la separación de la Iglesia y el Estado por un simple voto, un hecho que no debe ser infravalorado convirtiéndolo simplemente en el resultado de una reunión de supuestos conservadores. Majul, a su vez, realizó una narración exhaustiva y muy informativa. Sin embargo, su trabajo no fue concluyente en cuanto a su interpretación, al no conseguir elevarse por encima de la profunda brecha que dividió Malolos. Frente a ese vacío historiográfico, el presente trabajo conjuga la narración con un análisis de la comunidad imaginada que propuso cada una de las partes presentes en el debate. En ese marco analítico, un aspecto importante fue la deseada «filipinización» de la Iglesia católica, que produjo una serie de contradicciones, entre ellas la forma en la que el gobierno revolucionario del presidente Emilio Aguinaldo actuó en la cuestión de las relaciones entre la Iglesia y el Estado. Sin embargo, ni la significación de los debates mantenidos en Malolos en torno a las relaciones entre la Iglesia y el Estado, ni los hechos ocurridos en ese momento y sus inmediatas consecuencias, habían sido analizados por la historiografía filipina. Con la ventaja de escribir en una época en la que el nacionalismo filipino es más maduro y puede contemplar estas cuestiones con mayor tranquilidad, pero en la cual los debates sobre las relaciones Estado-Iglesia siguen muy presentes, este trabajo pretende examinar un episodio esencial en la historia de Filipinas.

A fin de situar el debate de Malolos en su contexto, hay que recordar que en la Europa de aquel período la Iglesia y el Estado no estaban separadas, a pesar de que a consecuencia de la Reforma la mayor parte del norte de Europa optara por diferentes variantes del protestantismo. En el caso de Francia, pese a los estragos sufridos por la Iglesia católica a finales del siglo XVIII, a la fugaz declaración de separación de la Iglesia y el Estado de 1795 y al Concordato de Napoleón con el Vaticano que puso a la Iglesia bajo la autoridad del Estado, no sería hasta 1905 cuando Francia se convertiría en el primer país europeo que adoptó formalmente el principio de separar la Iglesia del Estado, con lo que subrayaba su laicidad. Al igual que en el caso del nacionalismo que, según Benedict Anderson[5], propiciaron los criollos pioneros, el principio de separación

[3] Agoncillo, 1960; Majul, 1967.

[4] Como en el caso de Agoncillo, 1960, Majul, 1967, Zafra, 1999 y otros, este trabajo se basa en la obra de Calderón, *Mis memorias sobre la Revolución*.

[5] Anderson, 1991.

de la Iglesia y el Estado se inventó formalmente en las antiguas colonias, y en concreto en Estados Unidos, donde la Declaración de Derechos (en inglés, *Bill of Rights*), y en especial la Primera Enmienda a la Constitución de 1791, estableció una completa libertad religiosa. La metáfora del «muro de separación entre Iglesia y Estado», en referencia a la Primera Enmienda, se deriva, como es bien sabido, de una carta de Thomas Jefferson escrita en 1802. En México, la aprobación en 1859 de la Ley de Desamortización de Fincas Rústicas y Urbanas Propiedad de las Corporaciones Civiles y Religiosas expedida el 25 de junio de 1856, llamada Ley Lerdo debido al apellido de su autor, se entendió como una afirmación de esa separación, aunque su objetivo era obligar a la Iglesia católica, así como a los gobiernos municipales y estatales, a vender sus propiedades territoriales, para permitir que se conservara sólo la propiedad de aquellos edificios que fueran directamente utilizados para sus actividades. En ese marco, el debate mantenido en Malolos en 1898 —con Filipinas a punto de convertirse en una poscolonia—, desde la perspectiva de la historia europea, e incluso desde la mundial, era relativamente temprano[6].

SEPARACIÓN IGLESIA-ESTADO: TRIUNFO POR UN VOTO

En su obra *Mis memorias sobre la revolución filipina*, Felipe G. Calderón proporcionaba un apéndice que ofrecía un veraz y útil relato del debate mantenido en Malolos. En su crónica, Calderón también recordaba que el comité encargado de preparar un proyecto recibió dos propuestas, una elaborada por Mabini, basada en el modelo de la Constitución española, y otra de Pedro Paterno, a la que también acusaban de inspirarse en la Constitución española, aunque de hecho fue preparada por Ricardo Regidor[7]. Cabe señalar que la Constitución española de 1869, la primera constitución «liberal» desde 1812, producto de la Revolución Gloriosa que depuso a Isabel II, confirmó el principio de una religión nacional, aunque permitió la práctica de otras religiones, en especial, entre los extranjeros[8].

[6] El catolicismo oficial se ha abandonado en fechas tan recientes como 2009 en Bolivia, 1987 en Haití, y 1985 en Italia; sigue siendo la religión oficial o estatal en Argentina, Costa Rica, Liechtenstein, Malta y Mónaco. En Australia y Gran Bretaña, el Estado financia escuelas católicas. La multiplicidad de los diferentes arreglos en las relaciones entre la Iglesia y el Estado en todo el mundo —desde la teocracia a un Estado con una religión oficial apoyada y controlada de diferentes formas, a una separación amistosa, indiferente u hostil— sugiere que esas relaciones cambian y evolucionan según la dinámica histórica de determinadas formaciones sociales. Sin embargo, en las teorías sociales la separación entre la Iglesia y el Estado a menudo se ve como algo lineal y, por lo tanto, ahistórico, como una simple concomitancia estructural derivada de la difusión de la racionalización, el aumento del pluralismo religioso y el creciente dominio del Estado laico en la vida social.

[7] Calderón, *Mis memorias sobre la Revolución*, pp. 234-236.

[8] Calderón se refería a la Constitución española de 1868 (*ibid*., p. 235). Quería decir la Constitución de 1869, cuyo Artículo 21, Título 1, establecía que la práctica del catolicismo y sus

El proyecto constitucional de Mabini contemplaba la libertad religiosa y rechazaba una religión del Estado, pero no contenía una declaración explícita sobre la separación entre la Iglesia y el Estado, tal como sí ocurría en la enmienda que se introdujo en el Congreso[9].

Calderón creía que la mayoría de los delegados preferían la opción de Paterno y desaprobaban la de Mabini, por lo que hizo que pareciera que lo que iba a presentar al Congreso Revolucionario era el proyecto de Paterno con algunas revisiones. Sin embargo, se apresuró a preparar un documento diferente, que afirmó haber construido a partir de las constituciones de América del Sur, en particular, la de Costa Rica.

El 8 de octubre se presentó al comité el proyecto de Calderón, el cual se aprobó con algunas modificaciones, a pesar del rechazo de una facción a la cual Calderón llamaba «los partidarios de Mabini»[10]. Con posterioridad, el 21 de octubre, se repartieron copias del proyecto entre los delegados. El debate y la votación de los artículos comenzó a finales de octubre y se extendió durante el mes de noviembre. Una vez finalizado, el proyecto se presentó al presidente Emilio Aguinaldo, pero diversas maniobras políticas retrasaron su proclamación. Al final, el 25 de enero de 1899 fue proclamada la nueva Constitución política, popularmente conocida como la Constitución de Malolos[11].

---

ministros debían ser «mantenidos» por la «Nación», aunque el culto de otras religiones, en especial entre los extranjeros, también estaba garantizado: «La Nación se obliga a mantener el culto y los ministros de la religión católica. El ejercicio público o privado de cualquiera otro culto queda garantizado a todos los extranjeros residentes en España, sin más limitaciones que las reglas universales de la moral y del derecho. Si algunos españoles profesaren otra religión que la católica, es aplicable a los mismos todo lo dispuesto en el párrafo anterior». Algunas frases sueltas de la Constitución de 1869 se incluyeron en la Carta de 1876, que restauró la monarquía en la persona de Alfonso XII y creó un parlamento en el que se alternaron el partido conservador y el liberal. El artículo 11 del Título 1 de la Constitución de 1876 declaró de forma inequívoca que el catolicismo romano era la religión del Estado: «La religión Católica, Apostólica, Romana, es la del Estado. La Nación se obliga a mantener el culto y sus ministros. Nadie será molestado en territorio español por sus opiniones religiosas, ni por el ejercicio de su respectivo culto, salvo el respeto debido a la moral cristiana. No se permitirán, sin embargo, otras ceremonias ni manifestaciones públicas que las de la religión del Estado».

[9] En el Título 1, Artículo 12 del proyecto de Mabini se decía: «La República como entidad colectiva no profesa ninguna religión determinada, dejando a las conciencias individuales en plena libertad de escoger la que les parezca más digna y razonable. Así nadie será molestado en el territorio filipino por sus opiniones religiosas ni por el ejercicio de su respectivo culto, salvo el respecto debido a la moral universal. No obstante, las manifestaciones públicas en materia de religión no podrán hacerse sin licencia de la autoridad local» (Mabini, *La Revolución Filipina*, pp. 132-133).

[10] Calderón, *Mis memorias sobre la Revolución*, p. 236.

[11] Pocos días después, el 4 de febrero de 1899, comenzaron los enfrentamientos entre las fuerzas estadounidenses y los revolucionarios filipinos. La República de Filipinas declaró oficialmente la guerra a Estados Unidos el 2 de junio de 1899 y la contienda no acabó oficialmente hasta el 4 de julio de 1902. Antes, sin embargo, se formalizó la pérdida de España y su cesión de las Filipinas a los Estados Unidos en el Tratado de París, firmado el 10 de diciembre de 1898 y que entró en vigor el 11 de abril de 1899.

En el Título 3, el proyecto de Constitución de Calderón declaró que el catolicismo era la religión del Estado. La propuesta original decía lo siguiente:

> Art. 5. La nación protege el culto y los ministros de la religión católica, apostólica y romana, que es la del Estado, y no contribuye con sus rentas a los gastos de otro culto.
>
> Art. 6. Podrá ejercerse privadamente cualquiera otro culto siempre que no sea contra la moral y los bienes costumbres y no atenten a la seguridad de la nación.
>
> Art. 7. La obtención y el desempeño de todos los empleos y cargos de la republica [*sic*], así como los pagos de los derechos civiles y políticos, son independientes de la religión de los filipinos[12].

El Título 3 fue una de las primeras disposiciones del proyecto de constitución que se abordó cuando comenzaron los debates, el 28 de octubre. Tomás del Rosario, Félix Ferrer, M. del Rosario, Arcadio del Rosario y Cecilio Hilario presentaron una enmienda para reducir los tres artículos del Título 3 a una declaración en la que se diría: «El Estado reconoce la libertad e igualdad de todos los cultos, así como la separación de la Iglesia y el Estado»[13]. Al prever que este debate exigiría mucho tiempo, los delegados acordaron aplazarlo hasta el final[14].

El 22 de noviembre, el Congreso retomó la cuestión de las relaciones entre la Iglesia y el Estado[15]. Tomás del Rosario, desplegando sus excelentes cualidades dialécticas durante más de cinco horas, explicó su oposición a la unidad de la Iglesia y el Estado[16]. Esa misma tarde, Manuel Gómez defendió la unidad de la Iglesia y el Estado[17]. Al día siguiente, Arcadio del Rosario intervino con patente erudición para apoyar la libertad religiosa. Más tarde, Calderón, también un orador brillante, expuso las razones de la unidad de la Iglesia y el Estado[18].

[12] CALDERÓN, *Mis memorias sobre la Revolución*, p. 241.

[13] *Ibid*., Apéndice, p. CR28. Las élites nativas mantuvieron distintas opiniones, que iban de la adhesión absoluta al rechazo total de la Iglesia católica. Muchos opositores a los frailes permanecieron leales a la Iglesia. «Además de los anticlericales doctrinarios, estaban también aquellos que, dentro del gobierno o en el congreso, deseaban la cooperación clerical, pero a quienes les importaba, o entendían, poco acerca de los problemas de la doctrina o la jurisdicción eclesiástica, y estaban decididos a llevar a la Iglesia bajo el control del Estado (SCHUMACHER, 1981, p. 76). En el Congreso de Malolos, sin embargo, las opciones se redujeron a dos: la posición propuesta por Calderón y la enmienda formulada por Tomás del Rosario.

[14] CALDERÓN, *Mis memorias sobre la Revolución*, Apéndice p. CR29.

[15] *Ibid*., Apéndice, p. CR70.

[16] *Ibid*., Apéndice, p. CR71. Tomás del Rosario, un Ilustrado, estaba en Madrid en 1888 cuando Rizal y Del Pilar tuvieron serios enfrentamientos; ese mismo año regresó a Filipinas y recibió sucesivos nombramientos como juez de paz, abogado procurador y juez del Tribunal de Primera Instancia de Manila. En 1896, fue deportado a Ceuta, enclave español en la costa noroeste de África, donde permaneció detenido durante once meses. Después de su liberación, en 1897, regresó a Filipinas (BOLASCO, 1994, pp. 54-55).

[17] CALDERÓN, *Mis memorias sobre la Revolución*, Apéndice, pp. CR76-78.

[18] *Ibid*., Apéndice, p. CR81.

El 24 de noviembre, Calderón continuó su presentación, pero se vio interrumpido de forma reiterada por Tomás del Rosario.

Según Teodoro Agoncillo, en el calor de los debates:

> Cada grupo lanzó acusaciones y contra acusaciones contra el otro. Así, el grupo de Calderón fue acusado de ser los títeres de los frailes. Más dura fue la acusación de que aquellos que defendían la religión del Estado eran traidores a la causa de la Revolución[19].

Cuando el Congreso se reunió de nuevo el 29 de noviembre, Calderón retomó su discurso; Joaquín Gonzales también hubiera hablado a favor de la unidad entre la Iglesia y el Estado, pero renunció a su turno, a fin de que los delegados pudieran votar sobre la cuestión[20], ya que este grupo confiaba en tener los votos suficientes. Se acordó que la votación sería secreta. Pero en el momento preciso en el que el reparto de las papeletas iba a tener lugar, un grupo de delegados contrarios al principio de la religión de Estado, encabezado por Antonio Luna, entró en el salón de sesiones[21]. Al contar los votos, el resultado fue un empate, pues cada una de las opciones obtuvo veinticinco votos[22]. Los defensores de la unidad de la Iglesia y el Estado se quejaron porque Pedro Paterno, el presidente de la sesión, no hubiera emitido su voto. Se produjo entonces un breve debate sobre las normas internas de la asamblea, que se resolvió con la celebración de una segunda ronda de votaciones. Esta vez, Pablo Tecson, uno de los secretarios de la asamblea, que se había abstenido en la primera ronda, votó para desempatar, lo que permitió que la enmienda de la separación entre la Iglesia y el Estado triunfara en Malolos por un solo voto[23].

A las sesiones del Congreso Revolucionario, asistieron miembros del clero filipino que participaron con entusiasmo «como espectadores y grupos de presión»[24]. Según Majul: «Muchos sacerdotes filipinos interesados en el resultado de los debates ocuparon puestos reservados para los invitado[s]»[25]. Sin embargo,

[19] Agoncillo, 1960, p. 302.

[20] Calderón, *Mis memorias sobre la Revolución*, Apéndice, pp. CR91-CR92.

[21] Agoncillo, 1960, p. 305; Calderón, *Mis memorias sobre la Revolución*, p. 243.

[22] *Ibid.*, Apéndice, p. CR92.

[23] *Ibid.,* Apéndice, p. CR92. El número de delegados en el Congreso de Malolos, todos miembros de las élites nativas, cambió con el tiempo. A finales de 1898, había 94 representantes; 35 habían sido elegidos y 59 nombrados. Majul, 1960, p. 167. Téngase en cuenta que sólo 51 votos fueron emitidos el 29 de noviembre de 1898 para decidir la cuestión de las relaciones Iglesia-Estado, aproximadamente el 54% de los 94 delegados de finales de 1898. Según se informó, algunas provincias no podían elegir delegados, mientras que otras no podían enviar a los elegidos a Malolos debido a las condiciones de inestabilidad. Sin embargo, el 7 de julio de 1899, cuando la guerra filipino-americana ya estaba en su apogeo, había 193 delegados; de estos, 42 fueron elegidos mientras que 151 fueron nombrados (Agoncillo, 1960, pp. 276-277).

[24] Más de un siglo después, se repitió una escena similar, cuando los miembros del clero católico filipino asistieron y trataron de influir en las deliberaciones de la Cámara de Representantes relativas al Proyecto de Ley de Salud Reproductiva [The Reproductive Health Bill] en 2012 (Schumacher, 1981, p. 82).

[25] Majul, 1967, p. 159.

se sintieron decepcionados por el desenlace. El único sacerdote católico miembro del Congreso Revolucionario, Gregorio Aglipay, «intentó que la enmienda fuera suspendida» y tuvo un papel fundamental para convencer a Mabini de que lo hiciera[26]. Con anterioridad, el 22 de octubre de 1898, Aglipay, a quien Aguinaldo había nombrado vicario general castrense, había enviado una circular a los clérigos filipinos en la que les explicaba que la intención del Gobierno revolucionario era «preservar [la religión católica] en toda su pureza», por lo que merecía el reconocimiento y la cooperación del clero[27]. Su falta de cooperación podría animar al Gobierno revolucionario a adoptar la separación de la Iglesia y el Estado[28], lo cual en opinión de Aglipay «perjudicaría gravemente […] los intereses del clero y, por encima de todo, el servicio de la religión»[29]. Es probable que el curso de los acontecimientos en Malolos sobrepasara lo esperado por Aglipay, porque si no, hubiera tratado de estar presente e influir en el voto, mientras que, tal como se vio después, estaba ausente por un asunto oficial[30].

Tras el triunfo del principio de la separación, un número de sacerdotes filipinos solicitó a Aguinaldo que preservara la posición de la Iglesia católica y vetara la decisión del Congreso. Así, el padre Mariano Garcés argumentó en un memorial que la religión, como fuente de moralidad, era la base de la sociedad y el Gobierno[31]. En Filipinas debía ser el catolicismo porque era la religión de la mayoría de los filipinos. Afirmó también que la separación entre la Iglesia y el Estado era uno de los errores del liberalismo, condenado por los papas. Por otra parte, la libertad religiosa significaba que la gente podría pensar en Dios de la manera que quisiera, dando lugar al error y la impiedad. El memorial de Garcés concluía afirmando que el triunfo de la revolución era obra de Dios y, por ello, la gente debía mostrarse agradecida. Esa gratitud debían manifestarla confirmando a la Iglesia católica como la religión del Estado y prohibiendo otras religiones[32].

Los perjuicios que había causado la aprobación de la disposición sobre la separación de la Iglesia y el Estado parecían tan graves que Mabini, que personalmente había abogado por ese principio, se vio obligado a solicitar su anulación. Como señaló Calderón, «el problema religioso era de tal trascendencia que el propio Mabini, secretario furibundo y masón comprometido, no se atrevió a aceptarlo» tal como fue presentado y aceptado por el Congreso Revolucionario[33].

[26] *Ibid.*, p. 159; Schumacher, 1981, p. 83.

[27] Majul, 1967, p. 172.

[28] Schumacher, 1981, p. 72.

[29] Gowing, 1969, p. 206, nota 5.

[30] Achútegui, Bernad, 1960, pp. 62-63.

[31] Para el memorial del padre Mariano Garcés, véase Calderón, *Mis memorias sobre la Revolución*, Apéndice, pp. CR113-CR121.

[32] La afirmación de la jerarquía de la Iglesia católica respecto a su centralidad en la sociedad, reflejada a través de una explicación particular sobre el éxito de la revolución, se repetiría casi un siglo más tarde en una reclamación similar relativa a la revolución del pueblo [People Power revolution] de 1986.

[33] Calderón, *Mis memorias sobre la Revolución*, p. 244.

Durante el debate en Malolos, Mabini advirtió a Aguinaldo que esa tormenta podría desestabilizar al Gobierno revolucionario:

> Se está produciendo en el Congreso una acalorada discusión sobre la cuestión religiosa. Si usted favorece a una facción, la otra se apartará del gobierno […] Es preciso que comisione a un secretario que informe al Congreso de que, a no ser que las aguas vuelvan a su cauce, este problema no se discutirá […]. Esto es sólo una advertencia de lo que puede pasar en el futuro[34].

De hecho, el Gobierno revolucionario había considerado necesario obtener la cooperación del clero nativo para conseguir el apoyo de las masas, de manera similar a la forma en que las autoridades coloniales españolas confiaron en los frailes para apuntalar el Gobierno de España en las islas. Así, antes del 26 de julio de 1898, Aguinaldo ordenó a los funcionarios locales que:

> Invocaran el patriotismo de todos los clérigos filipinos […] para inculcar a sus feligreses […] que, a fin de asegurar nuestra independencia, es necesario conceder una adhesión absoluta al gobierno revolucionario y a su digno presidente[35].

Por tanto, después del triunfo de la separación de la Iglesia y el Estado, el 13 de diciembre de 1898, Mabini, como primer ministro, dirigió un memorando al Consejo de Estado en el que declaraba:

> No es admisible en estos momentos la votada por el Congreso, por dos razones: primera, porque no se pueden sostener por ahora las garantías constitucionales que establece en pro de las libertades individuales, precisamente en los momentos en que se ha indicado la necesidad del predominio del elemento militar; y segunda, porque no sería conveniente establecer abiertamente la separación de la Iglesia y del Estado en estos difíciles momentos, dando motivo al retraimiento de los mantenedores de la religión del Estado[36].

Dadas las dificultades del momento, Aguinaldo no se arriesgaría a disgustar a los clérigos filipinos y a sus partidarios, pero tampoco podía vetar la disposición aprobada sobre la separación entre la Iglesia y el Estado. Para detener la ola de contrariedad, aceptó la propuesta de Mabini —transmitida a la Asamblea el día de Año Nuevo de 1899— de aplazar la aplicación del Título 3, artículo 5, «hasta el reconocimiento oficial de la Independencia». Mientras tanto, debía prevalecer el *statu quo* y los municipios se encargarían del mantenimiento de los sacerdotes locales[37]. Esta técnica evasiva se convirtió en una de las disposiciones transitorias de la Constitución.

[34] Majul, 1967, p. 161; Schumacher, 1979, p. 278.

[35] Majul, 1967, p. 165.

[36] Mabini, *La Revolución Filipina*, p. 231.

[37] *Ibid.*, p. 233.

De tal forma, por conveniencia política, la breve República de Malolos mantuvo la unidad entre la Iglesia y el Estado. Sin embargo, en realidad, la cuestión de las relaciones entre la Iglesia y el Estado siguió sin resolverse. El resto de este capítulo tratará de comprender cada parte del debate y por qué este asunto causó tantas divisiones en una coyuntura histórica en la cual las élites filipinas se enfrentaban a la cuestión de precisar el tipo de Estado que querían construir.

CALDERÓN: CATOLICISMO E HISTORIA NACIONAL

La posición de Calderón respecto a la unidad de la Iglesia y el Estado se ha relativizado debido a su irreductible conservadurismo. Majul describió a Calderón y a Gómez como los «típicos conservadores filipinos, destetados y educados por la Madre Iglesia»[38]. Con pretensiones de profundidad psicoanalítica, Agoncillo fue aún más denigrante:

> Fuera Calderón consciente de ello o no, el hecho de que fuera nieto de un fraile español, probablemente influyó en contra de su intención de conceder igualdad religiosa. Aquí la mente conservadora, profundamente arraigada en el matrimonio entre la Iglesia y el Estado, salió a la superficie, sobresaliendo como una boya meciéndose en todas direcciones, incapaz de liberarse de su anclaje[39].

Calderón admitió tener «íntimas relaciones» con los jesuitas, que le educaron en el Ateneo Municipal de Manila, donde obtuvo el título de abogado en la Universidad de Santo Tomás, regida por los dominicos[40]. En Malolos «colaboró estrechamente» con el padre Mariano Sevilla, que había sido deportado en 1872 y tenía el nivel de estudios más alto de todos los sacerdotes nativos[41]. Sin embargo, Calderón era una figura más compleja que el personaje plano esbozado por Agoncillo y Majul. Al igual que otros Ilustrados y muchas otras élites nativas, Calderón fue un obstinado antifrailes. En mayo de 1898, durante sus conversaciones con el gobernador general y con el arzobispo de Manila, justo cuando las fuerzas estadounidenses se preparaban para ir a Filipinas, llevando de vuelta a Aguinaldo desde Hong Kong, Calderón afirmó que «era imposible ya toda conciliación con España»[42]. Exigió, entonces, la retirada inmediata de los gobernadores españoles de las provincias; el abandono de las parroquias por parte de los frailes y su entrega al clero secular nativo; y, la promesa de acabar con las propiedades de las órdenes religiosas para vendérselas a los

[38] Majul, 1967, p. 156.

[39] Agoncillo, 1960, p. 298.

[40] Calderón, *Mis memorias sobre la Revolución*, p. 65.

[41] Schumacher, 1981, p. 81.

[42] Calderón, *Mis memorias sobre la Revolución*, p. 68.

inquilinos de esas tierras[43]. Es evidente que esa postura de Calderón en relación con los frailes no implicaba un compromiso posterior. Quizá porque veneraba las novelas de José Rizal. De hecho, tal como recordó Teodoro M. Kalaw, en la Escuela de Derecho que fundó en 1899 (ahora la Facultad de Derecho de Manila), Calderón «impartió clases especiales los domingos dedicadas a la obra de Rizal, en especial a *Noli me tangere, El filibusterismo*, que él llamó su Biblia»[44].

Sabiendo esto, podemos revisar las disposiciones que había propuesto. El artículo 5 es inequívoco: se proponía al catolicismo como «la religión del Estado» y la «protección» del Estado para el personal eclesiástico. Sin embargo, el artículo 7 aclaraba que el Estado era autónomo y estaba subordinado a la Iglesia católica; por el contrario, la Iglesia católica dependía de la protección y del apoyo del Estado. Esta disposición podría interpretarse, incluso si no era necesariamente la intención de Calderón, como una forma de poner al Estado por encima de la Iglesia, tal como ocurría con el Patronato Real.

El artículo 6 contenía una idea incipiente de libertad religiosa, compatible con la práctica privada de religiones distintas de la católica, lo cual reflejaba el espíritu de la Constitución española de 1869[45]. Al mismo tiempo, podía entenderse como un reconocimiento de la existencia en Filipinas de prácticas religiosas distintas de la católica. Por lo tanto, se tolerarían otras religiones, pero tendrían que mantenerse en los márgenes sociales y sin subsidio estatal, en contraste con la práctica abierta y el apoyo estatal al catolicismo. Se suponía que esas otras religiones no irían contra la moral y las costumbres establecidas, ni minarían la seguridad del Estado. Esta disposición implicaba la prohibición del proselitismo, que podía suponer un debilitamiento de la nación, concebida irreductiblemente como nación católica. Así, la propuesta de Calderón toleraba otras religiones pero estas no tenían posibilidad de participar en la vida pública.

Hay que señalar, en un paréntesis, que la Constitución de Malolos mencionaba la frase «territorio filipino» en relación a las disposiciones que se recogían sobre la ciudadanía en el Título IV, pero en ninguna parte del documento se especificaba qué lugares se incluían en ese territorio, ni cuáles eran sus límites. La existencia de otras religiones, sobre todo entre las minorías culturales, tenía una dimensión espacial. No obstante, nadie se pronunció sobre la geografía política, un tema polémico no confrontado en Malolos. Las coordenadas físicas de la nación, por tanto, eran indeterminadas.

A pesar de esa indeterminación en la delimitación del territorio nacional, la propuesta de Calderón reflejaba la política imperante en Filipinas a finales del siglo XIX. Como Marcelo H. del Pilar declaró:

> Para la legalidad vigente en el Archipiélago, la religión católica es la religión del Estado, pero no es obligatoria á los habitantes del país. El

[43] *Ibid.*, pp. 71-72.

[44] Kalaw, 1965, p. 33.

[45] Véase la nota 8 para la disposición correspondiente en la Constitución española de 1869.

> código penal de aquella región reserva al catolicismo la supremacía religiosa y el derecho exclusivo á la manifestación pública y propaganda pública; pero lejos de imponer sus doctrinas ni el ejercicio de su culto, sanciona y garantiza la respetabilidad de las otras creencias religiosas, a despecho de los exclusivismos del dogma católica [*sic*] (art. 219 á 227)[46].

Esta política podía ser una admisión indirecta de la incapacidad de España para evangelizar a todos los habitantes de las islas, en especial a los que vivían en lugares remotos. Al mismo tiempo, ordenaba a la población en relación a sus creencias y prácticas religiosas, lo cual no casaba bien con la directiva estatal de evangelizar a aquellas comunidades en un nuevo programa de reducción concebido en la década de 1880[47]. En medio de estas realidades, la propuesta de Calderón puede entenderse como una reafirmación del *statu quo*. Podría haberse elaborado también teniendo en cuenta el hecho de que muchos extranjeros residentes, sobre todo, europeos y estadounidenses, no eran católicos y muchas élites nativas tenían que tratar con ellos en la esfera económica y social. Así, la propuesta estatutaria mantendría el *statu quo*, excepto en una diferencia fundamental: los filipinos nombrarían al personal y controlarían las parroquias, tanto como la jerarquía de la Iglesia católica.

La postura de Calderón respecto a la unidad de la Iglesia y el Estado se fundamentaba en la idea de una comunidad nacional construida sobre el hecho de que el movimiento nacionalista filipino debía su origen a la lucha entre los frailes españoles y el clero secular, criollo y nativo, por el control de las parroquias. Esa lucha, conocida como la controversia de la secularización, comenzó en la década de 1820, cuando la política que permitía a los sacerdotes seculares nativos convertirse en curas de las parroquias fue revocada invocando a su falta de preparación para ocupar esas posiciones y también por el miedo suscitado por la participación de sacerdotes nativos en las guerras de independencia en América. El padre Pedro Peláez tuvo que defender al clero secular como una cuestión de derechos basados en la ley canónica. Tras su muerte en el terremoto de 1863, el padre José Burgos continuó con la cuestión, aunque la convirtió en algo racial y argüía que los frailes españoles trataban a los sacerdotes seculares nativos como seres inferiores, indignos de ser elevados a curas párrocos[48]. Burgos, junto con otros dos sacerdotes, Mariano Gómez y Jacinto Zamora, fueron martirizados tras la revolución fallida conocida como el motín de Cavite de 1872[49]. Situada en esa venerada tradición, la propuesta de Calderón rendía homenaje a Peláez, Burgos, Zamora, Gómez y otros sacerdotes que fueron encarcelados, deportados y ejecutados por el bien de la patria, al ser considerados «los autores principales

[46] Pilar, «Contraproducente / Paradox», p. 432.

[47] Aguilar, 1998, p. 157. En origen, la «reducción» buscaba «reducir» a los nativos convertidos en asentamientos compactos (Phelan, 1959, pp. 44-49; Rafael, 1988, pp. 90-91).

[48] Schumacher, 1999 y 2006; Blanco Andrés, 2010.

[49] Schumacher, 2011.

del movimiento de reforma en Filipinas»[50]. El «clero filipino» derramó su sangre y plantó la semilla del movimiento que culminaría en la revolución. La propuesta de Calderón se asentaba sobre esa tradición. Para él, reconocer el catolicismo como religión del Estado significaba que la revolución concedía a los pioneros del movimiento nacionalista el debido respeto. De acuerdo con esa particular lectura de la historia de Filipinas y su visión de la situación europea, Calderón consideraba la libertad religiosa, desde el punto de vista histórico, absurda y, desde el político, inadecuada para Filipinas: «La libertad religiosa es un imposible filosóficamente considerada, un absurdo histórico y un contrasentido político, sobre todo en Filipinas»[51].

Si hacemos un análisis retrospectivo del debate de Malolos, Calderón escribió:

> Demasiado se sabe el poder que tienen los sacerdotes indígenas, y proclamar la separación entre la Iglesia y el Estado en aquellos momentos equivalía á restar ese elemento tan valioso de nuestro pueblo[52].

En efecto, el papel del clero nativo en el auge del nacionalismo filipino no se podía negar. De hecho, la posición de Calderón fue consistente con el Movimiento de Propaganda, que no cargó contra la Iglesia católica, sino sólo contra los frailes españoles.

EL NACIONALISMO ILUSTRADO Y LA DOMINACIÓN CATÓLICA

El antecedente inmediato de la revolución de 1896 fue el Movimiento de la Propaganda, que articuló las aspiraciones de los sujetos colonizados por España. Los Ilustrados que estaban en la vanguardia de ese movimiento y, en especial, José Rizal, Marcelo H. del Pilar y Graciano López Jaena, eran antifrailes convencidos. En sus tratados políticos, Del Pilar describía la hegemonía de las órdenes religiosas y su dominio de la sociedad nativa como «La soberanía monacal» y «La frailocracia». Sin embargo, los propagandistas se dieron cuenta de que los filipinos habían convertido el catolicismo en su religión personal, por lo que no denigraron en público a la Iglesia católica y centraron sus críticas solo en los frailes. Desde su creación en España, a principios de 1880, buena parte del Movimiento de la Propaganda luchó por la asimilación con los peninsulares y, en particular, por conseguir representación en las Cortes. Sin embargo, la asimilación implicaba la hispanización, lo cual a su vez implicaba una identidad católica.

Aunque las fronteras, a menudo, eran difusas, los propagandistas insistieron en que estaban en contra de las congregaciones, pero no en contra de la propia Iglesia católica. Sin embargo, en una carta privada fechada

[50] Calderón, *Mis memorias sobre la Revolución*, p. 243, Apéndice, pp. CR82-CR83.

[51] *Ibid*., Apéndice, p. CR84.

[52] *Ibid*., p. 242.

el 25 de marzo de 1889, Del Pilar declaró: «Yo puedo reconocer claramente que ahora necesitamos el debilitamiento del papa»[53], lo cual sugería que lo que «el papa» [el catolicismo] había sembrado en Filipinas no estaba profundamente arraigado y, por tanto, la fe de la gente podría desmontarse con facilidad. En las cartas de Del Pilar a Ferdinand Blumentritt, el primero defendió que la lucha contra los frailes era en beneficio de España y de la Iglesia católica. Por su parte, Graciano López Jaena declaró en su famoso discurso pronunciado en el Ateneo Barcelonés el 25 de febrero de 1889 que «empeñada está la lucha entre frailes y filipinos» y subrayó que «no es una lucha por la religión ni contra la religión»[54]. Cuando Rizal cruzó los límites permitidos, Blumentritt lo corrigió por escrito. Este era un buen católico, pero desde el punto de vista de la moral también era un liberal, el cual en su prólogo a la edición anotada de Rizal de los *Sucesos de las Islas Filipinas* de Antonio de Morga declaró que Rizal confundía sus ataques contra los abusos de los frailes con los del conjunto del catolicismo[55]. Como John Schumacher ha señalado, la confesión del catolicismo de Blumentritt reforzó la afirmación de los Ilustrados de que el periódico *La Solidaridad*, del cual aquel era un entusiasta colaborador, no estaba en contra del catolicismo como tal, sino solo en contra de los abusos de los frailes[56]. Es evidente que la creencia de Calderón de que era un error pensar que los abusos de los frailes eran «defectos» de la Iglesia católica era consecuente con la postura pública del Movimiento de la Propaganda[57].

También podemos observar que los Ilustrados no promovieron el ateísmo; más bien, continuaron declarando su fe, si no en Dios, por lo menos en la noción de la Divina Providencia. Tal como Del Pilar escribió el 7 de marzo de 1889:

> No olvidemos que no somos más que serviles instrumentos de los que se valen los inescrutables designios de ese Dios de paz, que no quiere permitir se eternice la desgracia de millones de seres creados por su eterno Amor. Bendigamos al cielo y tengamos fe, mucha y decidida fe en el porvenir[58].

El propio Rizal escribió el 2 de abril de 1889 que «quizá extrañéis en el calambano, que se ha burlado de muchas creencias y supersticiones, que crea firmemente en la Providencia»; de hecho, declaró que él «tenía más fe en Dios

[53] «*Maliuanag at naaninaw ko ñgayon kailañgan nga natin ang hina nang Papa*» (Pilar, *Epistolario de Marcelo*, pp. 72-73).

[54] López Jaena, «Discurso pronunciado por D. Graciano Lopez Jaena», pp. 30 y 31.

[55] Blumentritt afirmaba en su prólogo: «Lo segundo con que no estoy conforme es con algunos desahogos contra el catolicismo; creo que no en la religión, sino en el proceder duro y en los abusos de muchos sacerdotes, debe buscarse el origen de muchos sucesos lamentables para la religión, para España y para el buen nombre de la raza europea» (Blumentritt, *Sucesos Islas Filipinas*, p. xii).

[56] Schumacher, 1997, pp. 140-142.

[57] Calderón, *Mis memorias sobre la Revolución*, p. 242.

[58] Pilar, 1955, p. 50.

que todos los frailes juntos»[59]. La suya era la fe genuina, en contraste con la religiosidad espuria de los frailes españoles[60].

Dada la postura oficial del movimiento nacionalista de ser antifrailes, pero no contrarios a la Iglesia católica, no había lugar a cuestionar el Patronato Real por el cual el Vaticano permitía a la Corona española patrocinar y apoyar financieramente la obra misionera católica en las colonias de España y, a cambio, tener la voz decisiva en la selección del personal eclesiástico y en el destino de los ingresos de la Iglesia local. Así, el Patronato Real sustentaba la unidad de la Iglesia y el Estado en las Filipinas coloniales españolas. Sólo un poco más tarde, el Movimiento de la Propaganda cuestionó esta unidad, cuando en septiembre de 1892 Del Pilar criticó el decreto del gobernador general Eulogio Despujol y Dusay que ordenó la deportación de Rizal a Mindanao. Rizal fue desterrado por «arrancar de los pechos filipinos el tesoro de la santa fe católica», a lo cual Del Pilar replicó «respétese en buen hora la fe católica [...] pero es injusto, ilegal y arbitrario sacar el cristo de la integridad nacional ante cualquier ataque a los elementos religiosos»[61]. Del Pilar también se refirió a la diversidad religiosa en Filipinas y a que la religión no era un elemento de cohesión social, ni dentro de la colonia, ni en la relación de la colonia con España. Del Pilar, incluso, al criticar cómo una supuesta infracción de Rizal le convertía en contrario a la religión del Estado, cuestionaba de forma explícita la necesidad de una religión del Estado.

En términos generales, el Movimiento de la Propaganda aceptó el acuerdo que prevalecía en Filipinas como un hecho consumado. Se suponía que, una vez que se hubiera alcanzado el objetivo de expulsar a los frailes, el clero nativo ocuparía su lugar y desempeñaría sus funciones dentro de una estructura social que, en esencia, sería la misma que la de la sociedad colonial, excepto por la ausencia de los frailes y, por supuesto, del resto de la clase dirigente española. La idea de una simple sustitución de los españoles por los filipinos, pero con todo lo demás intacto, subyacía en el nacionalismo de los ilustrados.

Tal como he argumentado en otra parte, una cuestión central del nacionalismo filipino fue la exclusión de las llamadas razas primitivas de la comunidad imaginada para la cual los propagandistas trataban de conseguir las libertades civiles[62]. Para ellos, la etiqueta «Filipino» se aplicaba a las élites nativas convertidas al catolicismo y europeizadas. Al ser considerados no asimilables, los grupos culturales representados por los musulmanes y otras tribus de las tierras altas, la

[59] *Ibid*., p. 80.

[60] Los movimientos milenaristas promovieron una reivindicación similar a la autenticidad de la religión en contraste con la falsa religión de los frailes. Después de la caída de España, el movimiento de Papa Isio en la isla de Negros se vio a sí mismo como el defensor de «la santa fe» contra los «protestantes» americanos. El sueño de Isio era establecer un gobierno teocrático (Aguilar, 1998, pp. 180-183). Para este movimiento milenarista, la unidad de la Iglesia y el Estado era un hecho. Esta pretensión de autenticidad podría no estar lejos del sentimiento de los sacerdotes filipinos que, en el apoyo a la revolución contra España, llamaron a una «guerra santa» contra los españoles (Schumacher, 1976, p. 409, y 1981, p. 53).

[61] Pilar, «Contraproducente / Paradox», p. 434.

[62] Aguilar, 2005.

mayoría de los cuales no se había convertido al catolicismo y, por lo tanto, continuaban disfrutando de libertad religiosa, no fueron incluidos como parte de la idea de la nación filipina. Esta idea de la nación emanaba, pues, de un impulso racista que excluía a los grupos culturales minoritarios. Fue esa nación la que Calderón tenía en mente cuando sostuvo que «la totalidad de los filipinos, aun los mismos que alardeaban de masones y sectarios, eran católicos»; por ello, establecer la libertad religiosa sería «peligrosísimo», la separación de Iglesia y Estado sería un ultraje para «las conciencias de casi todos» y crearía una «honda división» entre unos filipinos ya divididos[63]. Desde ese punto de vista, la unidad de la Iglesia y el Estado sería una fuerza cohesiva que reuniría a la nación, concebida en el sentido específicamente ilustrado. En una sociedad así, el catolicismo sería un supuesto aglutinante social.

Ahora se puede entender que los defensores de la unidad de la Iglesia y el Estado quisieran construir un Estado fundamentado en una «nación católica filipina», que fusionó dos comunidades imaginadas diferentes: la comunidad igualitaria imaginada de la nación dentro de un límite territorial definido, por un lado, y el de la ecuménica jerarquía católica de alcance mundial, por otro lado. En otras palabras, su comunidad imaginada era a la vez nacionalista y católica, una fusión complicada de dos tipos de comunidades imaginadas que operaban sobre una base de coordenadas de tiempo y espacio diametralmente opuestas[64]. Para Calderón y otros partidarios de la religión del Estado, esa fusión no suponía un problema porque la pensaron como el fundamento de una unidad nacional, entendida en un sentido restrictivo. Sin embargo, esa unidad sólo tenía sentido ejerciendo una violencia simbólica contra las minorías culturales de la sociedad filipina.

«FILIPINIZACIÓN»: EL CLERO NATIVO COMO HEREDERO DEL PODER

En la mente de muchos sacerdotes nativos, así como en la de la élite nativa, la filipinización de las parroquias fue la culminación del movimiento de secularización[65]. En Malolos, sin embargo, los defensores de la unidad de la Iglesia y el Estado querían impulsar la filipinización no sólo de las parroquias, sino también de la jerarquía de la Iglesia católica, ya que consideraban que era

[63] Calderón, *Mis memorias sobre la Revolución*, p. 242.

[64] Sobre el carácter distintivo de las comunidades nacionales y religiosas, véase el clásico Anderson, 1991.

[65] En 1898, había 967 parroquias (746 parroquias regulares, 105 parroquias misioneras, y 116 misiones), todas, a excepción de 150 o un 15,5%, bajo el control de las órdenes religiosas (Majul, 1960, p. 295, n. 1). En 1845, había alrededor de 700 sacerdotes seculares, cifra que se redujo a 550 en 1875; para 1890, habían aumentado a 825 (*ibid*., p. 305). A pesar del crecimiento en número, el control de las parroquias del clero secular se mantuvo básicamente sin cambios. Visto de otra manera, suponiendo que todos los sacerdotes seculares ganaran el control de una parroquia, aún quedaría un 15% de parroquias que no se pudieron cubrir.

el resultado lógico de la lucha por la secularización. Como Majul indicó, el clero nativo «esperaba ser parte de un gobierno por el que tanto habían sacrificado»[66]. En su defensa frente al anticlericalismo, Schumacher sostuvo que algunos miembros del clero vieron «la necesidad de su participación política como una forma de salvaguardar los derechos e intereses de la Iglesia»[67]. Por diversas razones, los miembros del clero nativo creían tener un derecho de nacimiento no sólo al poder eclesiástico, sino también a la participación política.

Por otra parte, a Calderón le preocupaban otros asuntos de orden práctico[68]. El establecimiento de una Iglesia oficial sería un mecanismo táctico para asegurar que el Estado filipino nombraría a los provinciales de las órdenes religiosas; si hubiera una separación de Iglesia y Estado, sostuvo, el Vaticano estaría en una posición perfecta para nombrar «obispos y autoridades eclesiásticas extranjeras, prescindiendo absolutamente del clero nativo». Por ello, Calderón argumentó que con una Iglesia oficial, concebida como una Iglesia nacional, cualquier indemnización por la venta de las propiedades monásticas permanecería en Filipinas, en lugar de ser absorbida por el Vaticano. Esta opinión se basaba en la premisa de que los representantes filipinos en la Iglesia serían leales sobre todo al Estado de Filipinas, en lugar de al Vaticano, aunque no especificó con exactitud cómo se controlarían las órdenes religiosas. Además, Calderón consideró que con una Iglesia nacional, el país estaría en condiciones de negociar un concordato con el Vaticano.

Resulta significativo que, en el mensaje que Aguinaldo dirigió al Congreso Revolucionario el día de Año Nuevo de 1899, con objeto de conseguir la suspensión de la disposición relativa a la separación Iglesia-Estado, subrayó también que todos los clérigos regulares españoles serían expulsados del país y las propiedades de las órdenes religiosas revertirían al Estado[69]. Quizá añadió esta disposición sobre la expropiación de los bienes de los frailes a consecuencia del problema señalado por Calderón. En cualquier caso, el Gobierno revolucionario no pudo cumplir esa promesa. Después, cuando bajo el dominio imperial estadounidense se dividieron las tierras de los frailes para venderlas a los inquilinos a cambio de una indemnización considerable, Calderón se sintió soliviantado: «El fondo del asunto es que [...] una gran cantidad de dinero ha dejado las islas Filipinas y se ha ido a la tesorería de las corporaciones religiosas [...]»[70].

[66] Id., 1967, p. 159.

[67] Schumacher, 1981, p. 81.

[68] Calderón, *Mis memorias sobre la Revolución*, pp. 242-243.

[69] Este elemento del mensaje de Aguinaldo se convirtió en uno de la larga lista de disposiciones transitorias de la Constitución de Malolos, afirmando que «Todas las fincas, edificios y otros bienes que poseen las corporaciones religiosas en estas islas se considerará restauran en el Estado de Filipinas a partir de mayo 24, 1898, cuando el gobierno dictatorial se ha constituido en Cavite» (Mabini, *La Revolución Filipina*, p. 234).

[70] Kalaw, 1957, p. 247.

Cabe señalar que Mabini, a pesar de su postura sobre la separación de la Iglesia y el Estado y de ser un masón muy conocido, apoyaba la idea de una Iglesia nacional[71]. En mayo de 1898, la Junta Patriótica en Hong Kong declaró que:

> Queremos que la religión de los naturales y la de los que al país vengan, sean rigurosamente respetadas por los poderes públicos y por los individuos en particular.
>
> Queremos que el cristianismo, base de la civilización presente, y el fundamento sólido de sus instituciones religiosas, viva sin fuerza, ni imposiciones; y que el clero natural del país sea el que dirija y enseñe á aquellos naturales, en todas las jerarquías eclesiásticas.
>
> Queremos que el sostenimiento de ese clero se sufrague como lo acuerden los distintos gobiernos regionales ó como lo determinen los municipios ó instituciones populares electivas, que en la localidad funcionen[72].

La inclusión de este manifiesto en las memorias de Calderón sugiere su conocimiento de que la voluntad de Mabini era que tanto el catolicismo como las religiones indígenas fueran «estrictamente respetadas» (lo cual nos lleva de vuelta al artículo 6, el cual hemos visto que era un guiño a la realidad del pluralismo religioso en Filipinas), que el cristianismo no debía ser impuesto al pueblo, pero también que los miembros del clero nativo —cuya subsistencia debía ser provista por el pueblo a través de sus gobiernos locales— debían ser los pastores del pueblo y ocupar la totalidad de la jerarquía eclesiástica (artículo 5 de Calderón). A través de la idea principal detrás de este manifiesto, Mabini expresaba su deseo patriótico de que un filipino fuera la cabeza de la Iglesia católica en Filipinas, «aunque estuviera sujeto al papa en Roma»[73].

Mabini consideraba que la Iglesia nacional, como fruto legítimo de la revolución, debía estar bajo la dirección del Gobierno revolucionario. Este concepto comenzó a ponerse en práctica a partir de mediados de 1898 y fue una posición que se endureció según avanzó la revolución y aumentó la influencia de Mabini sobre Aguinaldo. El 20 de junio de ese año Aguinaldo declaró inválidos todos los matrimonios que no estuvieran precedidos por una boda civil[74]. Calderón consideró ese decreto «anticatólico» y señaló que causaba tensiones en «las conciencias de los filipinos, casi todos católicos»; también consideró censurable al clero filipino, ya que violaba el sacramento del matrimonio[75]. Sin embargo, Aglipay apoyó la introducción del matrimonio civil, un acto que

[71] Majul, 1967, pp. 169-170.

[72] Calderón, *Mis memorias sobre la Revolución*, p. 33.

[73] Majul, 1967, p. 170.

[74] Achútegui, Bernad, 1960, p. 61.

[75] Calderón, *Mis memorias sobre la Revolución*, pp. 108 y 109.

afianzó su alianza con Mabini[76]. El decreto de Aguinaldo era una señal de que el Estado debía prevalecer sobre la Iglesia precisamente debido a la unión de la Iglesia y el Estado, un escenario que es curioso que Calderón mantuviera fuera de su competencia.

En el siglo XIX, el Patronato Real adquirió unas características específicas que proporcionaron un marco para las relaciones Iglesia-Estado que los filipinos trataron de imitar. Tras el triunfo definitivo del liberalismo que desmanteló el antiguo régimen absolutista en la Iglesia, la exclaustración de 1836 y 1837 disolvió las órdenes religiosas en España y dejó sólo tres seminarios bajo la jurisdicción del Ministerio de Ultramar, exclusivamente para formar misioneros para su extensión por ultramar[77]. Así, las Filipinas españolas fueron uno de los pocos lugares donde las órdenes religiosas pudieron prosperar. Para evitar que fueran suprimidas, los frailes buscaron hacerse útiles al Estado y, en última instancia, desarrollaron un patriotismo excesivo. Al mismo tiempo, las autoridades españolas trataron cada vez más al clero como meros «empleados del Estado»[78]. Como ha señalado Schumacher, el Patronato Real se convirtió en

> un instrumento político […] para mantener el dominio español sobre un pueblo sometido. […] Una instrumentalización [de la Iglesia] a la que los frailes no se resistieron, buscando beneficios para sus propias órdenes[79].

Según ese modelo del Patronato Real, el gobierno de Aguinaldo buscó reforzar la Iglesia nacional en el largo plazo, para lo que nombró a Gregorio Aglipay capellán castrense, lo cual tuvo lugar en algún momento entre mayo y junio de 1898.

Antes de este nombramiento, Aglipay había sido coadjutor parroquial, sobre todo, en San Pablo, La Laguna, al estallar la revolución en agosto de 1896 y en Victoria, Tarlac, a finales de ese año[80]. El 4 de septiembre, Aglipay, como funcionario del Gobierno revolucionario, se encargó de nombrar al sacerdote secular, el padre Eustaquio Gallardo, entonces párroco de Santo Domingo, en Ilocos del Sur, como vicario general provisional de la diócesis de Nueva Segovia, después de que el obispo dominico español huyera de la sede de Vigán a mediados de agosto, debido a la llegada de las fuerzas revolucionarias[81]. La acción de Aglipay indica que consideraba que el gobierno civil de Aguinaldo tenía autoridad suficiente para hacer nombramientos eclesiásticos. Sin embargo, cabe señalar que el ideal de Aglipay respecto a las relaciones entre la Iglesia y el Estado, a pesar de basarse en el Patronato Real, no se ajustaba del todo ni

[76] SCHUMACHER, 1981, p. 70.

[77] AGUILAR, 1998, p. 23.

[78] SCHUMACHER, 1999, p. 2.

[79] ID., 2006, p. 296.

[80] ACHÚTEGUI, BERNAD, 1960, p. 36. Aglipay probablemente conoció a Aguinaldo, Mabibi e Isabelo de los Reyes en el Colegio de San Juan de Letrán cuando eran estudiantes a principios de la década de 1880 (ID., 1981, p. 69, n. 11).

[81] ID., 1960, p. 42.

a las realidades históricas del siglo XIX, ni a las perspectivas de Aguinaldo y de Mabini relativas al control estatal de la Iglesia[82]. Guiado por su propio celo patriótico, Aglipay ejerció su poder de nombramiento y tomó decisiones que esperaba que recibieran la aquiescencia del Vaticano.

Al hacerse obvio el endurecimiento de la posición del Gobierno revolucionario, Aglipay fue elevado al cargo de vicario general castrense, el 20 de octubre de 1898, mientras asistía al Congreso Revolucionario de Malolos. Esa posición le convirtió en el jefe de todos los capellanes militares de la revolución, lo cual, con posterioridad, se entendió como la cabeza de todo el clero filipino[83]. En ese elevado puesto, Aglipay trató de movilizar a los clérigos filipinos para que apoyaran al Gobierno revolucionario, además de exhortarles a «armonizar nuestra situación con la situación creada por la revolución»[84]; a unirse y a organizarse para tomar las riendas del poder eclesiástico en las parroquias y en las diócesis y, de ese modo, retirar la adhesión al padre Bernardino Nozaleda, arzobispo de Manila y patriarca de la Iglesia de Filipinas; y, por último, a buscar la confirmación canónica de Roma de los nombramientos así dictados[85].

Aunque muchos sacerdotes indígenas apoyaron la revolución, otros muchos miembros del clero nativo se mantuvieron leales a Nozaleda, «obligados a satisfacer las exigencias de la conciencia y de la fidelidad a la Iglesia, si no querían separarse del todo del significado de su vocación como sacerdotes»[86]. Por su parte, los partidarios de Aglipay no se reunieron hasta un año más tarde en Paniqui, Tarlac, para establecer una Iglesia nacional[87]. La asamblea de Paniqui se declaró independiente de la jerarquía eclesiástica española, confirmó su lealtad a Roma y prometió que no aceptaría a ningún obispo extranjero sin que los sacerdotes nativos lo hubieran aprobado en un plebiscito[88]. El 29 de abril de 1899, Aglipay fue condenado por un tribunal que había creado Nozaleda, pero esa condena no se publicó hasta el 4 de mayo, cuando el gobierno revolucionario ya

[82] El ideal de Aglipay respecto a las relaciones Iglesia-Estado fue aclarado en su tercer manifiesto del 28 de octubre de 1898, en el que afirmaba que: «(a) la Iglesia era independiente del Estado y no debía estar subordinada a ella; (b) sin embargo, la cooperación del poder civil era necesario para el ministerio espiritual, por lo que el clero debía vivir en armonía con la autoridad civil; (c) el Vaticano había concedido a los gobernantes que habían mostrado «un gran celo y amor por el bien de la Iglesia el derecho a intervenir en los asuntos de la Iglesia, tal como ocurría a través del Patronato Real, pero sólo el Papa poseí[a] esta prerrogativa, no el clero; (d) los clérigos filipinos debían solicitar al gobierno filipino lo que fuera necesario para su trabajo y posteriormente informar al Papa de los favores recibidos del Estado con el fin de que el Papa pudiera recompensar esos servicios; (e) toda iniciativa en materia eclesiástica debía venir del clero, no de las autoridades civiles; y (f) el clero debía seguir y no violar la doctrina eclesiástica y las prescripciones canónicas» (*ibid.*, 1960, pp. 57-60).

[83] Schumacher, 1981, p. 72; Achútegui, Bernad, 1960, p. 43.

[84] *Ibid.*, 1960, p. 56.

[85] *Ibid.*, pp. 50-54.

[86] Schumacher, 1981, p. 69.

[87] *Ibid.*, pp. 109-112.

[88] Clifford, 1969, p. 228.

estaba en retirada[89]. Excomulgaron a Aglipay por «usurpación de autoridad —al hacer nombramientos eclesiásticos cuando solo era un capellán del ejército, asumir las funciones de un prelado en virtud de un nombramiento civil y ordenar al clero filipino que no obedeciera a sus superiores españoles»[90]. Sin embargo, el gobierno revolucionario continuó apoyando a Aglipay, que siguió siendo uno de sus funcionarios y a quien, incluso, Mabini lo ayudó a escribir su defensa[91].

Resulta irónico que la posición de Aglipay y la filipinización de la Iglesia católica fueran debilitadas por la aprobación de la separación de la Iglesia y el Estado en el Congreso de Malolos, antes de que se promulgara la disposición transitoria que ordenaba su suspensión. Aun así, las acciones de Aguinaldo y Mabini, en particular en el nombramiento de Aglipay, indicaron una determinación a ignorar el resultado de la votación en Malolos. Aunque durante un tiempo algunos funcionarios menores pudieron haber prevaricado en este tema, o fueron decididamente moderados al respecto[92], las acciones de la máxima dirección del Gobierno revolucionario se ajustaron al modelo de una religión de Estado, con el gobierno civil ejerciendo su autoridad en los nombramientos de la Iglesia. Al final, aunque Aguinaldo trató de frenar los abusos y salvaguardar los derechos de los clérigos, muchos funcionarios del Gobierno local acosaron a los párrocos nativos e «interfirieron con las prácticas religiosas de los habitantes»[93]. Esas contradicciones acentuaron las políticas, las tensiones y las prácticas de tratar de construir un Estado en un contexto de guerra y revolución. En medio del caos, el gobierno revolucionario actuó de hecho sobre la base de la unidad de la Iglesia y el Estado, en una especie de reivindicación de la posición de Calderón.

RELIGIÓN *VS*. MINISTROS DE LA RELIGIÓN: ¿UNA DISTINCIÓN POSIBLE?

El hecho de que el mayor defensor de la separación de la Iglesia y el Estado, el abogado Tomás del Rosario, estuviera afiliado a la masonería se ha señalado, en varias ocasiones, como si se tratara, de alguna manera, de un factor explicativo de la profunda división ocurrida en Malolos[94]. Lo mismo se ha observado sobre

[89] Scott, 1987, pp. 26-28.

[90] *Ibid.*, p. 26.

[91] Achútegui, Bernad, 1960, pp. 95-103. Para el llamado cisma Aglipayan, véase Achútegui y Bernad, 1960, 1966, 1971, Clifford, 1969; Scott, 1987. Sobre el nacionalismo cultural de la Iglesia Independiente de Filipinas, véase Gealogo, 2010.

[92] Schumacher, 1981, pp. 74-78, 80-81 y 86.

[93] *Ibid.*, p. 80. En el caso de la isla de Negros, el gobierno revolucionario local, incondicionalmente a favor de la separación de Iglesia y Estado, emitió instrucciones en noviembre de 1898 a fin de limitar el poder de la Iglesia católica a través de medidas como la secularización de los cementerios, poniéndolos bajo la jurisdicción de los respectivos municipios (Fuentes, *Datos para la historia*, pp. 112 y 121).

[94] Sobre la masonería en Filipinas, véase Schumacher, 1997, pp. 171-178; Schumacher, 1991, pp. 156-177. Sobre las implicaciones económicas y culturales de la masonería, véase Aguilar, 1998 y la página web del Philippine Center for Masonic Studies: <http://www.philippinemasonry.org>.

Arcadio del Rosario, quien también defendió con vigor el principio separatista[95]. Como Majul señaló, con cierta dosis de especulación, «algunos de los proponentes del principio de la separación eran masones conscientes, o en contacto, con el movimiento liberal en España. Como tales, tenían ideas definidas sobre el problema o, posiblemente, incluso algunos compromisos»[96].

Aunque la masonería había inspirado la visión alternativa de la comunidad imaginada propuesta por Tomás del Rosario y otros, Calderón fue hábil y evitó etiquetar a ninguno de sus compañeros delegados como masón; sin embargo, se refirió a un grupo como «los partidarios de Mabini» y, al tiempo, acusó a este de fomentar «un espíritu sectario masónico»[97]. Sin embargo, Calderón —al igual que muchos Ilustrados— consideraba que la masonería, tal como se había desarrollado en Filipinas:

> Más que una secta anticatólica, era una sociedad encaminada á contrarrestar al poder de los frailes, no precisamente como ministros de una religión, sino como agentes de orden político, ó mejor dicho, de una manifestación del poder político español colonizador[98].

Desde esa perspectiva, los frailes no fueron considerados siquiera ministros de la religión, sino agentes políticos del Estado colonial.

Es importante señalar que Calderón, que se enfrentó a los opositores de su propuesta sobre la religión del Estado, fue prudente al no considerar a la masonería la fuerza que explicaba la profunda división en la cuestión de las relaciones entre la Iglesia y el Estado. Cuando escribió sus memorias, tenía ya la ventaja retrospectiva de saber que Aguinaldo y Mabini, aunque masones, habían aplazado la aplicación del principio separatista que se decidió en el Congreso de Malolos y que, tal como se argumenta en la sección anterior, sus acciones habían establecido *de facto* la religión del Estado durante el tumultuoso interregno.

Sin embargo, Calderón consideró que los masones asumían de forma errónea que los abusos de los frailes eran defectos inherentes de la Iglesia católica[99]. De hecho, una de las aportaciones de Malolos fue desligar el catolicismo de los frailes españoles, la misma distinción que había realizado el Movimiento de la Propaganda, tal como se explicó con anterioridad.

Así, el líder separatista Tomás del Rosario hizo hincapié en que «el cristianismo era la mejor de todas las religiones, si no se hubiera alterado por las pasiones humanas. Dijo que las doctrinas del cristianismo hubieran sido capaces de fundar la República universal, pero que lo imposibilitó la intolerancia religiosa»[100]. Esta declaración buscó diferenciar «el verdadero cristianismo» en la teoría y en la práctica. De hecho, Tomás del Rosario destacó que en

[95] Majul, 1967, p. 154, n. 3; Bolasco, 1994, p. 55; Agoncillo, 1960, p. 298.

[96] Majul, 1967, p. 175.

[97] Calderón, *Mis memorias sobre la Revolución*, pp. 236 y 112.

[98] *Ibid.*, p. 242.

[99] *Ibid.*

[100] *Ibid.*, Apéndice, p. CR73.

Filipinas «no se ha predicado nunca la verdadera religión católica sino que se han prostituido las enseñanzas de Jesucristo»[101]. El resultado fue lo que él llamó «feudalismo teocrático», característico «de nuestra actual religión»[102]. En respuesta, Manuel Gómez defendió la religión católica «por ser la más perfecta y con la cual ha nacido el pueblo filipino», señalando que a pesar de que sus ministros hubieran traicionado su vocación «no se desnaturalizan sus excelencias», y apuntando en cambio a la necesidad de distinguir las debilidades humanas de los dogmas de la fe en sí misma[103]. Consciente de las sensibilidades entre los delegados del Congreso, Tomás del Rosario intervino para aclarar que él no tenía la más mínima intención de impugnar el catolicismo, e incluso llegó al extremo de afirmar que también era su religión[104]. Así, los separatistas centraron sus críticas no en la religión misma, sino en las faltas de sus ministros, recordando la línea habitual de los Propagandistas.

Manuel Gómez argumentó que los sacerdotes católicos, aunque sujetos a todos los vicios y pasiones, sin embargo, buscaban el bien de la humanidad; defendió, además, que ninguna nación podía presumir de tener a todos sus miembros cumpliendo con rigor sus preceptos y mandatos[105]. Gómez señaló también que, con la unión de la Iglesia y el Estado, el mal en la humanidad estaría limitado por dos fuerzas coercitivas: una fuerza «interna» a través de la religión y una fuerza «externa» a través del Estado. Sin embargo, al cuestionar el valor del catolicismo como religión del Estado, Arcadio del Rosario replicó subrayando que las estadísticas comparativas sobre delincuencia en países con y sin una religión de Estado no apoyaban la idea de que una religión de Estado produjese alguna diferencia al refrenar las pasiones humanas[106]. En realidad, existía un consenso entre la élite nativa al considerar que los frailes no trascendieron sus pasiones humanas.

Sin embargo, con independencia de su propia moralidad, los frailes fueron denunciados de forma generalizada por su interferencia en, e incluso por su «usurpación de», los asuntos de Estado[107]. No obstante, los defensores de la religión de Estado enfatizaron que, con la expulsión de los frailes, el clero nativo tendría que hacerse cargo de la Iglesia de Filipinas y demostrar sus diferencias

[101] *Ibid.*, Apéndice, p. CR75.

[102] *Ibid.*, Apéndice, p. CR75.

[103] *Ibid.*, Apéndice, p. CR78.

[104] *Ibid.*, Apéndice, p. CR81.

[105] *Ibid.*, Apéndice, p. CR78. En este punto, Manuel Gómez amplificó un argumento mantenido por los frailes unos meses antes, es decir, que sólo unos pocos de sus filas habían «fracasado en sus funciones»; que estos hechos nunca fueron tolerados, y los hermanos descarriados fueron corregidos; y que todos los grupos sociales tenían su propio pequeño grupo de delincuentes. Véase la defensa dirigida a Ultramar por los rectores de los agustinos, franciscanos, agustinos recoletos, dominicanos y jesuitas el 21 de abril de 1898 (Gutiérrez, Martín, Ayarra, García Valles, Pí, «The Friar memorial of 1898»; Id., 2014).

[106] Calderón, *Mis memorias sobre la Revolución*, Apéndice, p. CR80.

[107] Para la discusión sobre los desesperados intentos de los frailes por salvar el Gobierno de España en Filipinas durante el período 1896-1898, tales como la petición de destitución del Gobernador General Ramón Blanco, véase Blanco Andrés, 2004.

respecto a los frailes españoles. Se dijo entonces que, debido a su probado patriotismo, los sacerdotes filipinos no usurparían los poderes gubernamentales[108]. Sin embargo, para los partidarios de la separación entre la Iglesia y el Estado, la nacionalidad de los ministros religiosos no era lo importante. Arcadio del Rosario, en el avance de la primera de las doce razones por las que pensaba que una religión de Estado no era aceptable, advirtió incluso sobre el clero nativo: «Los ministros de una religión protegida por el Estado suelen empezar el ejercicio de su ministro con el papel de mártires y abnegados, y terminar con el de tiranos y verdugos»[109]. Ese retrato tan negativo de los ministros de la Iglesia exigía olvidar el patriotismo que pudieran tener en tanto que filipinos, pero los defensores de la unidad de la Iglesia y el Estado no quisieron aceptar una perspectiva tan diferente.

De tal forma, para cada argumento utilizado en ese debate era fácil encontrar un contraargumento, incluso cuando la mirada crítica pasó del catolicismo a sus ministros. Considerando solo la argumentación, se había llegado a un aparente punto muerto. Es más, para los protagonistas, la cuestión de las relaciones entre la Iglesia y el Estado era un tema profundamente emocional, como Tomás del Rosario reconoció desde el principio:

> Empezó diciendo que hablaba con temor, porque se trataba de un asunto muy debatido y por todos conocido, y con disgusto, porque la cuestión religiosa está unida a recuerdos muy venerados y a todas las leyendas que mecieron nuestra cuna[110].

Quizá para crear una distancia emocional, los separatistas no se centraron en la historia local, sino en la historia europea: su última crítica se concentró en el poder del papa, que trataron de combatir, incluso a pesar de que bajo el dominio español el Vaticano no gobernaba la Iglesia filipina directamente, sino a través de la monarquía española a partir del Patronato Real. Por ello, en el debate en el cual Calderón defendió el patriotismo del clero nativo como razón para confiar en su no-usurpación del poder del Estado, Arcadio del Rosario respondió: «No es el clero, es el pontificado»[111].

LA CRÍTICA DE LOS SEPARATISTAS AL PODER DEL PAPA

Tomás del Rosario, como principal defensor de la separación entre la Iglesia y el Estado, argumentó sobre la base de una profunda desconfianza histórica hacia el papado, que se remontaba a la declaración de Del Pilar de 1889, citada

[108] Calderón, *Mis memorias sobre la Revolución*, Apéndice, p. CR94.

[109] *Ibid.*, Apéndice, p. CR79. Mabini expresaría una opinión parecida después de su captura por las fuerzas estadounidenses en 1900: «El interés de la religión católica exige un cambio radical de conducta por parte de los que han de administrar las parroquias de Filipinas, ya se trate de frailes o sacerdotes seculares, filipinos o estadounidenses», citado en Schumacher, 1981, p. 88.

[110] Calderón, *Mis memorias sobre la Revolución*, Apéndice p. CR72.

[111] *Ibid.*, Apéndice, p. CR95.

anteriormente, relativa a la necesidad de debilitar al papa. En su defensa de la separación, Tomás del Rosario presentaba su propia visión de la historia europea al destacar la larga lucha del Estado para liberarse de las garras de Roma, que había creado un Estado dentro del Estado, en el que el poder eclesiástico sobrepasaba al Estado y actuaba con despotismo:

> Habló de los errores y de las ambiciones constantes del Pontificado, de los cuales vinieron la intolerancia, las persecuciones y las guerras religiosas. Del peligroso dualismo de los poderes públicos, siempre que el poder religioso se unía al poder civil […] Del carácter militar y odioso que por aquél entonces adquirió el catolicismo, cuando los Papas, proclamándose jefes del poder civil, consideraron á los príncipes como soldados del Papado[112].

Explicó que las cruzadas «fueron impulsadas por la intransigencia y el fanatismo religioso» y disertó contra la política que proclamó al papado como «dueño del mundo», así como contra la conquista de las Indias[113].

> Examinó los obstáculos que para la comunidad jurídica de los pueblos opuso el catolicismo al establecer la desigualdad religiosa y al encargar á los príncipes su aceptación, de grado ó por fuerza legitimando así el estado de guerra permanente. […] Dijo que los Papas consideraban el Estado como una institución religiosa y eclesiástica; del apogeo absorbente é irresistible en la edad media[114].

Luego pasó a hablar de la Reforma y de la reclamación de los monarcas a su origen divino para contrarrestar el poder del pontífice romano. Analizó las consecuencias de la Reforma, que dijo «aniquiló» la Iglesia romana y proclamó «la libertad de la consciencia humana»[115]. Discutió «la política del gran [cardenal] Richelieu, que emancipó al Estado de la política eclesiástica y de la diplomacia, continuadas por Jules Mazarin hasta que se proclamó la libertad é igualdad de todos los cultos»[116]. Revisó también el Congreso de Westfalia y discutió «la independencia de los Estados de la tutela eclesiástica»[117].

La interpretación que hacía Tomás del Rosario de la historia europea sobrevaloraba el poder del Vaticano y subestimaba la Revolución francesa y a Napoleón Bonaparte. Pero su propósito era incidir en que la nueva Filipinas independiente debía aprovechar la oportunidad ofrecida por las luchas y las guerras en Europa que habían liberado al Estado del control romano. Abogar por lo contrario sería regresivo, un retorno a la Edad Media.

[112] *Ibid.*, Apéndice, p. CR73.
[113] *Ibid.*, Apéndice, p. CR74.
[114] *Ibid.*, Apéndice, p. CR74.
[115] *Ibid.*, Apéndice, p. CR74.
[116] *Ibid.*, Apéndice, p. CR74.
[117] *Ibid.*, Apéndice, p. CR75.

Por su parte, Arcadio del Rosario, el cual respaldaba la opinión de que la unidad de la Iglesia y el Estado era inaceptable, señaló que el poder papal en países sin libertad religiosa siempre llevaba a una intervención del poder civil, con resultados desastrosos. Señaló que Francia no había sido capaz de disminuir o debilitar el poder del papa a pesar de muchos concordatos, por lo que Filipinas no debía pensar que podría frenar al Vaticano. También fue Arcadio del Rosario quien señaló que en los Estados Unidos, donde la libertad religiosa había reinado durante «más de cien años», la Iglesia católica estaba floreciendo. Por el contrario, atribuyó la «decadencia de España» sobre todo a «la negación de la libertad religiosa y la consiguiente preponderancia del clero»[118]. En esa línea, Tomás del Rosario dedicó casi cinco horas de análisis a la historia de Europa, a fin de fundamentar la necesidad de la separación entre la Iglesia y el Estado. Brillaba por su ausencia la historia de Filipinas. Aunque era del todo consciente del pasado de su país, Tomás del Rosario optó por no hacer ninguna referencia al movimiento de secularización y al martirio de Burgos, Gómez y Zamora. Los separatistas se mantuvieron a distancia de un tema de gran valor subjetivo para los miembros de la élite nativa, muchos de los cuales estaban relacionados por lazos de parentesco con sacerdotes nativos.

Cuando, al final, Tomás del Rosario mencionó la situación de Filipinas, adoptó la perspectiva de los no católicos y se centró en los musulmanes de Mindanao y Joló y en «las distintas religiones que profesan los habitantes del archipiélago filipino», para quienes, dijo, privilegiar a la Iglesia católica como religión del Estado sería injusto, traería «conflictos serios» y podría «provocar una guerra civil»[119]. Del mismo modo, Arcadio del Rosario habló de la «verdadera tolerancia» que había prevalecido en Filipinas y señaló que no debía ser revocada adoptando una religión de Estado[120].

Esta línea de razonamiento recordó las críticas de Del Pilar al decreto sobre la deportación de Rizal a Mindanao:

> Tenemos que Filipinas se compone de poblaciones religiosamente heterogéneas. […] En Filipinas es más profunda la división religiosa […] y de prevalecer la teoría de que el catolicismo es el vínculo nacional en Filipinas, las poblaciones no católicas, las que ni siquiera son cristianas, y, sobre todo, las politeístas, tendrían que excluirse de la comunidad española[121].

En efecto, la comunidad nacional imaginada por los defensores de la separación de la Iglesia y el Estado era radicalmente diferente de la de aquellos que abogaban por su unidad: ellos reconocían unas Filipinas plurales y su noción de comunidad incluía a los musulmanes y a los seguidores de otras tradiciones religiosas indígenas.

[118] *Ibid.*, Apéndice, pp. CR80-CR81.

[119] *Ibid.*, Apéndice, p. CR75.

[120] *Ibid.*, Apéndice, p. CR80.

[121] Pilar, «Contraproducente / Paradox», p. 432.

En última instancia, a los defensores de la separación de la Iglesia y el Estado los animaba el deseo de liberar a Filipinas del poder eclesiástico. Como tal, su comunidad imaginada de la nación estaba condicionada por la heterogeneidad religiosa del país, lo cual justificaba la libertad y el pluralismo religiosos. Esa noción de comunidad significaba una disminución efectiva de la Iglesia católica, según la cual se la consideraba una más entre varias religiones, a pesar de que fuera la religión de la mayoría. Al mismo tiempo, debido a la profunda desconfianza que sentían los defensores de la separación respecto a la burocracia de la Iglesia católica, simbolizada por el papado, cuya historia presentaban desde su propia perspectiva, no tenían una respuesta aceptable para el profundo deseo de filipinizacion de la Iglesia católica. En efecto, los defensores de la separación de la Iglesia y el Estado en el Congreso Revolucionario en Malolos no tuvieron en consideración la historia del movimiento nacionalista filipino. Su propuesta no podía contemplar la filipinización. Su comunidad imaginada de la nación tenía en cuenta el presente, pero no el pasado: sus amarras históricas estaban en Europa más que en suelo filipino.

SEPARACIÓN SIN FILIPINIZACIÓN

Tras conocer las rígidas opciones presentadas y debatidas en el Congreso Revolucionario respecto a las relaciones entre la Iglesia y el Estado y, a pesar de que ambas partes compartían una antipatía común hacia los frailes españoles, ahora se puede entender por qué, en ausencia de un término medio, las élites filipinas en Malolos se dividieron con tanta claridad. Los partidarios de la unión entre la Iglesia y el Estado defendieron la idea de una comunidad exclusiva, que trataba de honrar la historia del nacionalismo filipino, mientras que los defensores de la separación de la Iglesia y el Estado optaron por el concepto de una comunidad inclusiva, pero no establecieron conexión alguna con la arraigada historia local en torno a la lucha del movimiento de secularización. Los defensores de la unión reclamaron la filipinización de la Iglesia, ligada a la idea de una «nación católica», mientras que sus oponentes defendieron la idea de un Estado laico. Un concepto era poco patriótico; el otro, muy universalista; ambos, impulsos simétricos pero contradictorios que trataron de forma simultánea de afianzar la nación.

Al mismo tiempo, en medio de las exigencias políticas de ese momento histórico, los pragmáticos revolucionarios encabezados por Aguinaldo y Mabini optaron por mantener el catolicismo como religión oficial a partir del modelo de la unidad de la Iglesia y el Estado, según el modelo del Patronato Real del siglo XIX. Recordemos que en el tiempo de Malolos, José Rizal había sido ejecutado (diciembre de 1896); Graciano López Jaena (enero de 1896) y Marcelo del Pilar (julio de 1896) habían muerto en el extranjero en una absoluta pobreza; Andrés Bonifacio había sido ejecutado por sus compañeros revolucionarios (mayo de 1897); después de la ejecución de Bonifacio, Emilio Jacinto se había negado a unir sus fuerzas con Aguinaldo; y silenciaron de

forma temporal a Isabelo de los Reyes. Este último fue deportado a España, allí lo encarcelaron en Montjuich, en Barcelona, y fue liberado en diciembre de 1897, cuando le dieron una sinecura como consejero en el Ministerio de Ultramar entre 1898 y 1901. En ese contexto, fue Mabini el intelectual en torno al cual se definieron las profundas divisiones. Sin embargo, el propio Mabini fue arrasado y vencido por la guerra con los Estados Unidos.

Le tocaría al gobierno de ocupación imperial americano en Filipinas enfrentarse a la cuestión que las élites filipinas no habían podido resolver, mediante la imposición estadounidense de una política de separación de la Iglesia y el Estado[122]. Tal política fue enunciada por primera vez el 6 de julio de 1900 por el general de división Elwell S. Otis, quien, como gobernador militar, prometió que

> al igual que en la Constitución de los Estados Unidos está garantizada la libertad plena, y ningún ministro de la religión puede ser molestado si sigue su vocación de manera pacífica y legal, debe haber una completa separación de la Iglesia y el Estado[123].

De acuerdo con la Primera Enmienda, se confirmaron los principios de libertad religiosa y de separación de la Iglesia y el Estado en la Ley Orgánica (o Ley de Cooper) aprobada por el Congreso de Estados Unidos en 1902 (también conocido como el Proyecto de Ley de Filipinas de 1902), que proporcionó el marco de gobierno en las Filipinas hasta su reemplazo por la Ley Jones de 1916. En el artículo 5 de esta legislación se declaraba:

> No se hará ninguna ley respecto al establecimiento de la religión, o prohibiendo el libre ejercicio de la misma, y el libre ejercicio y disfrute de la profesión y del culto religioso serán permitidos sin discriminación o preferencia alguna.

Desde el principio, los católicos estadounidenses «favorecieron en general» la aplicación de estos principios en Filipinas, «aunque advirtieron enérgicamente a los protestantes de la inutilidad de enviar misioneros a una tierra tan devotamente católica como las Filipinas»[124].

La pérdida española de las islas Filipinas supuso el fin del Patronato Real, que el Vaticano reconoció en diciembre de 1902 con la promulgación de León XIII de la *Quae Mari Sinico*[125]. Aunque esta bula papal suprimió los antiguos privilegios de las órdenes religiosas, no significó un automático desmembramiento

[122] Hubo un período inicial de confusión por parte de algunos filipinos debido a cómo los Estados Unidos aparentemente favorecían a los frailes, obligados por el Tratado de París de 1898, que establecía la protección de las congregaciones y de los súbditos españoles, el respeto a los derechos de propiedad de la Iglesia, y la indemnización a la Iglesia por los daños infligidos a los bienes eclesiásticos por la guerra (Gowing, 1969, pp. 207-208).

[123] *Ibid.*, p. 209.

[124] *Ibid.*, p. 210.

[125] *Ibid.*, p. 218; Uy, 2001, p. 171.

del poder de los misioneros y el cese de los tan criticados frailes de Filipinas. Debido a que Estados Unidos consideró que el descontento con las haciendas de los frailes había sido una causa importante de la revolución filipina, insistió en la redistribución de esas tierras. El Vaticano aceptó la venta de las haciendas, pero insistió en que el procedimiento se sujetara a la «consulta» con las órdenes religiosas que reclamaban la propiedad de esas fincas. A ello siguió un largo período de negociación, en el cual los dominicos, los recoletos y los agustinos recurrieron a artimañas e «intrigas», como en el siglo XIX, «en un esfuerzo por obtener los mayores beneficios»[126]. Al final, el acuerdo se firmó en diciembre de 1903, con la subsecuente división de las tierras, que redundó en beneficio, sobre todo, de los filipinos ricos[127]. A pesar las limitaciones de la política estadounidense respecto a las tierras de las órdenes religiosas, las fincas se desmantelaron de forma efectiva y las congregaciones perdieron así una importante base de poder en el campo.

Sin embargo, desde el principio, el Vaticano se negó a ordenar la retirada de los frailes de Filipinas, aunque accedió a un acuerdo informal para su expatriación voluntaria[128]. Al comienzo de la revolución contra España en 1896, había 1124 frailes en Filipinas. Durante los combates, la mayoría de ellos se refugiaron en Manila, pero unos 300 fueron hechos prisioneros y otros 50 fueron asesinados[129]. En noviembre de 1898, a instancias del Vaticano, Estados Unidos intervino para lograr la liberación de los frailes prisioneros, sin éxito alguno[130]. El 23 de enero de 1899, dos días antes de la promulgación de la Constitución de Malolos, Aguinaldo emitió un decreto con el que expulsaba a todos los miembros del clero regular español de Filipinas[131]. Sin embargo, el Gobierno revolucionario no estaba en condiciones de hacer cumplir ese decreto; de hecho, el 2 de diciembre de 1899, Aguinaldo, entonces en el norte de Luzón, ordenó la liberación de todos los prisioneros españoles[132]. Venció, no obstante, el poderío de los Estados Unidos, y fue el acuerdo estadounidense con el Vaticano el que marcó la conducta a seguir. Los frailes españoles podrían regresar a sus parroquias, si eran aceptados por sus feligreses. En la mayoría de los casos,

[126] *Ibid.*, p. 172.

[127] Endriga, 1970; Escalante, 2002; Connolly, 1992.

[128] Gowing, 1969, p. 215.

[129] *Ibid.*, p. 204. Muchos frailes fueron atacados públicamente. En algunos lugares como en Cavite, «trece fueron muertos salvajemente, uno quemado vivo, otro cortado en pedazos, e incluso asado en un palo de bambú» (*ibid.).* En opinión de Schumacher, Aguinaldo no era anticlerical y permitió que el párroco de Kawit huyera y trató a los frailes capturados con cortesía; por el contrario, Bonifacio, con el consentimiento de Mariano Álvarez, ordenó la ejecución de frailes y de otros prisioneros españoles, un acto que Aguinaldo condenó públicamente (Schumacher, 1976, pp. 401-405; Id., 1981, pp. 49-51).

[130] Agoncillo, 1960, pp. 246-250. Para el texto de las dos cartas de Aguinaldo a Otis explicando por qué los frailes prisioneros no podían ser liberados, véase Mabini, *La Revolución Filipina*, pp. 222-230.

[131] *Ibid.*, pp. 249-250.

[132] Schumacher, 1981, p. 112.

sin embargo, los frailes no pudieron hacerlo por los fuertes sentimientos en su contra, lo cual les llevó a una salida gradual y voluntaria del país. En diciembre de 1903, sólo 246 frailes permanecían en Filipinas; fue el caso de los que eran demasiado mayores o estaban débiles para volver al trabajo parroquial, o lo bastante realistas como para confinarse en instituciones educativas en Manila, Cebú, y Vigán[133]. Debido a su reducido personal y con las escuelas como nueva base de su poder, Estados Unidos permitió que las órdenes religiosas permanecieran en Filipinas, al no ser percibidas como una amenaza para el orden social.

Ante la imposibilidad de llegar a un acuerdo con la revolución filipina, la dirección de las órdenes religiosas quedó en manos españolas, aunque sus sedes se trasladaron a España[134]. Más tarde, el Vaticano se ocupó de reponer al diezmado clero español con sacerdotes estadounidenses y europeos. Comenzaron a establecerse en el país congregaciones religiosas sin un compromiso previo en Filipinas, tales como los Redentoristas irlandeses y los Mill Hill Missionaries británicos, ambos en 1906; los sacerdotes holandeses y belgas de la Congregación del Corazón Inmaculado de María (Congregatio Immaculati Cordis Mariae [CICM]) en 1907; los Misioneros del Sagrado Corazón holandeses (Missionarii Sacratissimi Cordis [MSC]) en 1908; la Sociedad del Verbo Divino alemana (Societas Verbi Divini [SVD]) en 1909, y los estadounidenses, además de un grupo de europeos hispanohablantes, de los Hermanos de las Escuelas Cristianas (Fratres Scholarum Christianarum [FSC]) en 1911[135].

La intervención de Estados Unidos y el acuerdo con el Vaticano también aseguraron que, bajo el Gobierno estadounidense, no tuviera lugar una sustancial filipinización de la Iglesia católica. De hecho, la Iglesia católica en Filipinas se mantuvo en gran medida como una institución colonial. Es cierto que la mayoría de las parroquias se traspasaron a sacerdotes filipinos por falta de personal

[133] Gowing, 1969, p. 217.

[134] La sede de operaciones de los agustinos en Filipinas se trasladó a Madrid en 1901, regresó a Manila en 1927, y volvió a España en 1935. Durante la mayor parte del siglo xx, los españoles componían el puñado de agustinos en Filipinas. Las «vocaciones nativas» no empezaron hasta 1950. En 1980, los nacidos en Filipinas representaban 29 de los 59 agustinos, aunque 11 españoles habían sido objeto de naturalización como ciudadanos filipinos. En 1984, se creó una nueva provincia llamada Province of Santo Niño de Cebu-Philippines (Filipino Augustinians, 2017).

La administración de la provincia filipina de los franciscanos fue trasladada a Madrid en 1905, dejando tras de sí una Comisaría Provincial para supervisar las actividades restantes. En 1948, veintitrés franciscanos españoles permanecían en las Filipinas (Gutay, 2007). La Provincia Dominicana de Nuestra Señora del Santísimo Rosario permaneció bajo control español, con sede en Ávila, y no se estableció una provincia filipina dominica hasta 1971 (Dominican Province of the Philippines, 2014). Curiosamente sólo la Compañía de Jesús y la SVD produjeron historiadores (principalmente P. John Schumacher SJ y el P. Antolín Uy SVD) que han estudiado el siglo xix críticamente.

[135] Schumacher señala que los misioneros de CISM, SVD, MSC y Mill Hill fueron asignados a áreas no cristianizadas, o con menos sacerdotes, lo cual les aisló de los misioneros filipinos de habla española (Schumacher, 2009, p. 251).

alternativo. Pero en el escalón superior la historia fue diferente. En 1906, cuatro de las cinco sedes episcopales en Filipinas estaban en manos de obispos estadounidenses, donde el padre Jorge Barlin, asignado a Nueva Cáceres, era el único obispo filipino[136]. Los filipinos lamentaron el nombramiento de los obispos estadounidenses, ya que deseaban ver al clero filipino elevado al episcopado en su propio país[137]. Para apaciguar ese sentimiento, tres años más tarde dos filipinos alcanzaron el rango episcopal: Pablo Singzon en Calbayog y Juan Gorordo en Cebú[138]. Estos nombramientos fueron gestos simbólicos para pacificar el clamor por la filipinización. Sin embargo, Peter Gowing, al analizar este episodio, comentó, evocador, que estos nombramientos:

> Resultaron ser un acierto. Los obispos estadounidenses fueron capaces de asumir el liderazgo en un momento en que la Iglesia Católica Romana estaba ajustándose a la nueva situación de separación entre la Iglesia y el Estado en las islas, y no podía ya buscar el respaldo de las autoridades para desarrollar sus políticas, hacer cumplir sus reglamentos, y proporcionar los demás beneficios del patronazgo[139].

El clero filipino permaneció ligado a la tradicional unidad de la Iglesia y el Estado, lo cual podría haber sido problemático para las autoridades estadounidenses. En efecto, los sacerdotes y los obispos filipinos continuaron manejándose en lengua española, pues añoraban el pasado español y perpetuaron esta nostalgia en los seminarios en los que se hablaba español[140]. De tal forma, la Iglesia, continuó siendo anacrónicamente colonial.

La principal sede de la Iglesia en Filipinas, el arzobispado de Manila, quedó fuera del control filipino. La Iglesia católica continuaba siendo una institución poderosa, aunque no tanto como en el período español, y los Estados Unidos no quisieron arriesgarse a que la dominara un filipino. El liderazgo de la Iglesia filipina fue crucial, a pesar de que el Vaticano, a través de la encíclica *Quae Mari Sinico*, prohibió que el clero de las islas pudiera dedicarse a la actividad política[141]. El único consuelo fue que Nozaleda fue el último arzobispo de las órdenes religiosas y que todos los arzobispos posteriores pertenecieron al clero secular. Entre 1903 y 1906 fue arzobispo de Manila Jeremiah J. Harty, un estadounidense cuya anterior sede había sido Misuri. Le sucedió Michael J. O'Doherty, un irlandés que había sido obispo de Zamboanga desde 1911, cuando se creó esa diócesis, y que antes de llegar a Filipinas había sido rector del Colegio de los Irlandeses en Salamanca, en España, durante siete años. A gusto con ambas culturas, la hispana y la anglosajona, O'Doherty fue arzobispo de Manila durante muchos años, desde 1916 hasta su muerte en 1949,

[136] Gowing, 1969, p. 218; Uy, 2001, p. 180.

[137] Gowing, 1969, p. 218.

[138] Uy, 2001, p. 180.

[139] *Ibid.*

[140] Schumacher, 2009.

[141] Gowing, 1969, p. 215; Clifford, 1969, p. 245.

superando las pautas de los funcionarios estadounidenses en Filipinas. Sin embargo, a pesar de sus orígenes étnicos, estos arzobispos presidieron una Iglesia que mantuvo una impronta española, incapaz de llegar a acuerdos con la administración colonial estadounidense, ni de conectar de forma significativa con los filipinos que hablaban idiomas locales y, cada vez más, inglés. Este «clero hispanizado en un país americanizado» rechazó la separación de la Iglesia y el Estado, una actitud que se mantuvo hasta la década de 1950, e incluso más allá[142].

Así, la filipinización se produjo poco a poco y de manera entrecortada. No fue hasta octubre de 1949 cuando el primer clérigo filipino, Gabriel M. Reyes, fue elevado a la posición de arzobispo de Manila, el jefe titular de la Iglesia católica en Filipinas. Sin embargo, Reyes murió poco después, por lo que el arzobispado pasó a manos de Rufino J. Santos, arzobispo de Manila entre 1953 y 1973. Gracias a Santos, Filipinas consiguió por primera vez un asiento en el Colegio Cardenalicio, cuando Juan XXIII abrió esta institución a sus pares de África, Japón y Filipinas. Aun así, la filipinización de la Iglesia católica no se produciría de verdad hasta finales de la década de 1960, a raíz del cataclismo que supusieron los cambios introducidos por el Concilio Vaticano II. El liderazgo de las órdenes y congregaciones religiosas, tanto masculinas como femeninas, pasaría a manos filipinas, en un proceso que conllevó luchas históricas y la consagración de las perspectivas filipinas. Sin embargo, con la jerarquía católica filipina vino también la demanda de una mayor participación en los asuntos del Estado filipino, una reivindicación de la función social y política que Calderón defendió, Mabini ideó y Aglipay ejecutó en Malolos.

Traducido del inglés por María Dolores Elizalde

[142] Schumacher, 2009, p. 257.

MISIÓN CATÓLICA Y PODER COLONIAL EN LA GUINEA ESPAÑOLA BAJO EL GOBERNADOR GENERAL ÁNGEL BARRERA (1910-1925)

Gonzalo Álvarez Chillida
Universidad Complutense de Madrid

En 1883, el Gobierno liberal de Sagasta encargó a la Congregación de los Hijos del Inmaculado Corazón de María el monopolio de la misión católica en la colonia de Fernando Poo, con el auxilio desde 1885 de las madres concepcionistas. Se trataba de una misión de Estado, subvencionada por este para que impulsara la acción colonizadora, es decir, civilizadora, españolizadora y cristianizadora (en el catolicismo), que todo era uno y lo mismo[1].

Pero, pese al carácter oficial de la misión, sus relaciones con los gobernadores fueron, a menudo, difíciles. Es lo que ocurrió durante el largo mandato del capitán de fragata Ángel Barrera Luyando, entre finales de 1910 y 1925.

EL ESTATUS OFICIAL DE LA MISIÓN CATÓLICA

En la metrópoli, el conservador Antonio Cánovas del Castillo, artífice del régimen de la Restauración, había concedido a la Iglesia amplios privilegios. El artículo 11 de la Constitución de 1876 establecía el catolicismo como religión oficial del Estado, lo cual obligaba a mantener sus ritos y sus ministros, pero también el respeto a las demás creencias y al culto privado de otras confesiones, a fin de poder establecer un turno pacífico con el Partido liberal. El Concordato de 1851 se mantuvo vigente, pese a que establecía la unidad católica, no respetada. Los sacerdotes se consideraban «funcionarios públicos constituidos en autoridad». El clero formaba parte de diferentes organismos públicos. Las autoridades estatales asistían a las ceremonias religiosas y las eclesiásticas a las del Estado. La enseñanza del catecismo era obligatoria en las escuelas públicas y la Iglesia tenía libertad absoluta para fundar centros de enseñanza primaria y secundaria, muchos de ellos subvencionados. El matrimonio civil, establecido tras la Revolución de 1868, llamada la Gloriosa, quedó circunscrito por el Código Civil de 1889 a los no católicos, aunque se toleró su celebración entre bautizados. Los cementerios quedaron bajo el directo control del clero,

[1] Creus Boixaderas, inédita, pp. 227-232.

Xavier Huetz de Lemps, Gonzalo Álvarez Chillida y María Dolores Elizalde (eds.),
Gobernar colonias, administrar almas, Collection de la Casa de Velázquez (169), Madrid, 2018, pp. 181-206.

que podía impedir el entierro incluso de bautizados que considerara fallecidos fuera de la Iglesia. Humillaban a los excluidos pues los enterraban fuera del cementerio, salvo en las grandes ciudades que disponían de cementerios civiles. El Código Penal castigaba con la cárcel la blasfemia y el escarnio a la religión. Todos los edificios religiosos estaban exentos del pago de impuestos. La celebración de procesiones y demás concentraciones católicas al aire libre no precisaban de autorización previa[2].

Todos esos privilegios se mantenían intactos en la colonia guineana y ningún gobernador pensó siquiera en limitarlos. El Gobierno colonial pagaba un estipendio a los misioneros y sostenía sus centros religiosos y educativos, lo que incluía una subvención (insuficiente) para los alumnos internos. Pagaba también los pasajes de los misioneros que iban a la colonia o que regresaban por una causa justificada. Como en la metrópoli, la misión siempre solicitaba aumentar la subvención y los gobernadores y el Ministerio de Madrid se mostraban siempre remisos. Pero, a cambio, fueron bastante generosos a la hora de concederles tierras, que explotaban mediante braceros contratados, además del trabajo gratuito de los alumnos internos. También se concedieron parcelas para las familias de los poblados católicos[3].

El Estatuto Orgánico de la colonia de 11 de julio de 1904 establecía que el superior de la misión fuera miembro de la Junta de Autoridades (artículo 9), mientras que el vicario o su representante lo fuera del Consejo de Vecinos (ayuntamiento) de la capital Santa Isabel (artículo 14) y fuera también presidente del nuevo Patronato de Indígenas, que se constituía «con el auxilio de las Misiones» para tutelar a los nativos ante su declarada falta de capacidad jurídica (artículo 34). El Estado sostenía las escuelas de la misión católica (artículo 25), aunque también mantenía la tolerancia constitucional: «Nadie será molestado por sus opiniones religiosas ni por sus prácticas, usos y costumbres, salvo el respeto debido a la moral» (artículo 28)[4] [mapa a y b].

UN GOBERNADOR SINGULAR

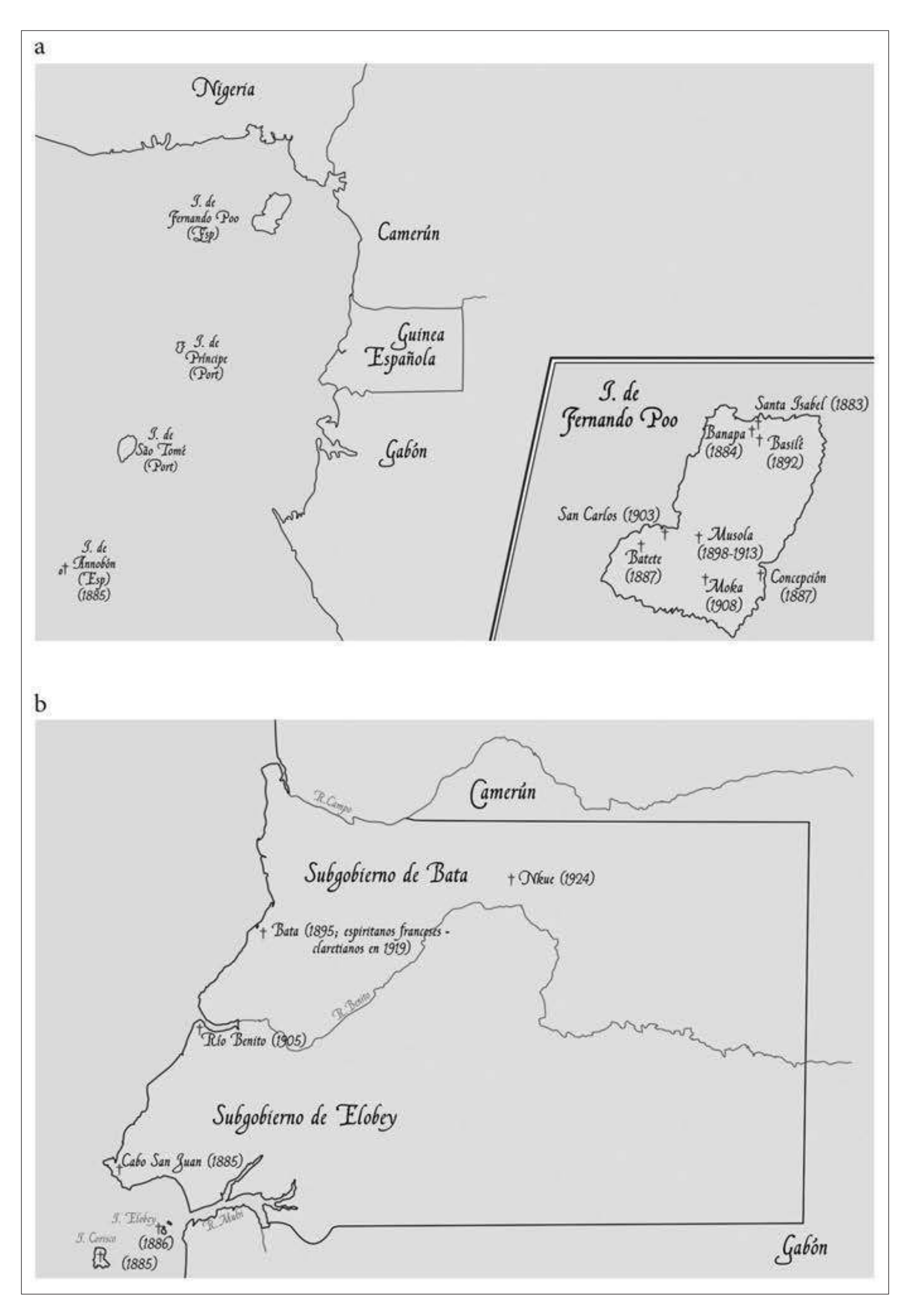
El joven marino burgalés Ángel Barrera Luyando estuvo destinado en la Armada de Filipinas desde 1889 hasta la derrota de 1898. En los años siguientes, alternó el mando de buques con varios destinos burocráticos en el Ministerio de Marina. En noviembre de 1905 lo nombraron capitán del puerto de Santa Isabel y ejerció como gobernador interino entre agosto de 1906 y febrero de 1907[5].

[2] Callahan, 2002, pp. 35-55 y 141-146; Id., 2007; Cruz, 2014, pp. 177-180; Código Civil, *Gaceta de Madrid*, 25 de julio de 1889, arts. 42 y 75; Valverde Valverde, *Tratado Derecho Civil*, p. 368.

[3] Creus Boixaderas, inédita; Vilaró i Güell, 2001.

[4] Buena parte de las disposiciones oficiales sobre la colonia guineana pueden consultarse, por orden cronológico, en Miranda Junco, *Leyes coloniales*.

[5] AGMAB, leg. 620/121.



Las misiones claretianas en la Guinea española en 1925.
a: Situación de la Guinea española. Misiones de Fernando Poo; b: Misiones de la región continental;
†: Nombre de la misión (año de fundación).
FUENTE: Elaboración propia; diseño de María Paseli

En septiembre de 1910, cuando era capitán de fragata, el Gobierno liberal de José Canalejas lo nombró gobernador de Guinea. Barrera supo mantener buenas relaciones con todos los gobiernos que se sucedieron en los últimos trece años del régimen constitucional, sin duda porque apreciaron su labor al frente de la colonia. Así, en 1918, el gobierno de concentración del conservador Antonio Maura, con quien mantenía una estrecha relación epistolar, logró que las Cortes aprobaran un proyecto de ley que permitía ascenderle a capitán de navío sin el suficiente tiempo embarcado. Tres años después, las Cortes aprobaron otra ley para facilitar su posterior ascenso a contraalmirante. Este apoyo se mantuvo bajo el Directorio militar del general Miguel Primo de Rivera, al que solicitó el ascenso a contraalmirante en marzo de 1924. Fue ascendido un año después, ya en la reserva[6].

La permanencia de Barrera al frente del Gobierno colonial durante quince años fue una absoluta novedad, que sin duda cogió desprevenidos a los misioneros. Además del apoyo de los diferentes gobiernos por la eficacia de su gestión, Barrera debía contar con el decisivo respaldo de Alfonso XIII gracias a sus influyentes hermanos, el general africanista Emilio Barrera, hombre de su confianza y amigo del dictador Primo de Rivera, y José, vicealmirante en 1927 y su ayudante de campo[7].

Barrera era un trabajador infatigable. Elevaba al ministro voluminosos y documentados informes. Realizaba frecuentes expediciones a pie por el interior no ocupado del territorio continental, en las que logró la sumisión formal de los jefes fang. Durante la Primera Guerra Mundial, ordenó a la Guardia Colonial ocupar la franja norte fronteriza con Camerún, por donde se refugió el Ejército colonial alemán, que permaneció internado en Fernando Poo. Su plan para ocupar el resto del territorio no se pudo realizar por falta de efectivos hasta 1926, tras la victoria española en el Rif, ya con su sucesor, el general Miguel Núñez de Prado. La Guardia Colonial, comandada por algunos oficiales de la Guardia Civil con fama de brutales y crueles, aplastó con ferocidad algunos poblados y clanes rebeldes en la franja norte. Aunque Barrera defendía una política de atracción paternalista de los nativos y sus «jefes», para una ocupación incruenta, siempre protegió a sus oficiales de la Guardia Colonial, pese a los casos de manifiesta corrupción y sus abusos sobre la población nativa[8].

La política de atracción pacífica en el continente tenía entre sus principales objetivos proporcionar braceros para las plantaciones de cacao de Fernando Poo. Si cautivaba a los jefes y les aseguraba buenas condiciones laborales en los

[6] Real Decreto de 10 de septiembre de 1910, *Gaceta de Madrid,* 16 de septiembre de 1910; Real Decreto de 4 de julio de 1918, *Gaceta de Madrid,* 7 de julio de 1918; Ley de 25 de julio de 1918, *Gaceta de Madrid*, 27 de julio de 1918; Real Decreto de 18 de abril de 1921, *Gaceta de Madrid,* 21 de abril de 1921; Ley de 1 de junio de 1921, *Gaceta de Madrid,* 4 de junio de 1921. La correspondencia con Antonio Maura (Nerín, 2010, p. 41; AGMAB, leg. 620/121, Instancia, 10 de marzo de 1924; Real Decreto de 28 de abril de 1925, *Gaceta de Madrid*, 2 de mayo de 1925).

[7] Tusell, Queipo de Llano, 2001, pp. 231-235 y 273; Boyd, 1990, pp. 255-256, 335, 355 y 359; «Necrología», *La Época*, 21 de enero de 1927.

[8] Nerín, 2010, pp. 41-44, 50, 79-89, 103, 107-108, 117-130 y 193-199.

contratos bianuales, muchos fang —pensaba Barrera— acudirían de grado a trabajar a Fernando Poo. Por eso, a la par que renovaba en 1911 la obligación a los bubis (nativos de Fernando Poo) de contratarse en las fincas durante los tres meses de la cosecha, reformó los reglamentos de recluta y de trabajo indígena para intentar mejorar las condiciones laborales de los braceros y vigilar los frecuentes incumplimientos de los patronos y los capataces, tanto en el pago de salarios como en el reparto de las raciones de comida y en los frecuentes malos tratos físicos que estaban prohibidos. Una política que ya había defendido en 1907. Aunque, en la práctica, las sanciones fueron leves y muchos de los abusos continuaron. En 1914, firmó un tratado con el Gobierno de Liberia que aseguró durante poco más de un decenio la mano de obra necesaria (aunque en condiciones de recluta forzada, como terminaría denunciando la Sociedad de Naciones [SDN])[9].

Barrera pecaba de egolatría en un grado singular. Se consideraba honrado, justo, bondadoso, humilde y un cristiano modélico. Le encantaba sentirse querido por todos: funcionarios, colonos e «indígenas», entre los que incluía a la élite fernandina (criollos occidentalizados y anglófonos llegados en el siglo XIX con los británicos, enriquecidos con el comercio y la explotación de cacao) e incluso los braceros foráneos. Por ello se rodeaba de aduladores, no pocos de ellos corruptos, y no toleraba la más mínima crítica. Él mismo jaleaba el culto a su personalidad, que siempre consideraba «espontáneo», manifestado en gritos como: «¡Viva Barrera!», y organizaba solemnes tedeum en la catedral cuando regresaba de sus expediciones o de la Península[10].

Los diferentes gobiernos tenían motivos para estar satisfechos con su gestión. La economía colonial iba prosperando en torno a la explotación del cacao y, con pocos recursos, había sabido ocupar la zona fronteriza con el Camerún, alojar a los refugiados de esa colonia y encontrar en Liberia una abundante fuente de braceros, mientras que gracias a sus expediciones por las zonas no ocupadas del continente, daba la sensación de que, en efecto, se ejercía la soberanía.

LA MISIÓN CLARETIANA EN UNA COYUNTURA DE CAMBIO

Para los misioneros claretianos, cristianizar (en el catolicismo) era sinónimo de españolizar y civilizar, y también de trabajar para el mercado. En sus colegios se enseñaba castellano y, en castellano, catecismo católico, cultura española (católica) y a trabajar en oficios propios de la sociedad capitalista occidental, sobre todo, en los cultivos de exportación. Su objetivo era hacer «de aquellos indígenas […] buenos católicos y á la par buenos españoles, útiles á la madre Patria»[11].

[9] PETIT, 1998; YGLESIAS DE LA RIVA, *Política indígena en Guinea*, p. 227; NERÍN, 2010, pp. 41 y 55; BARRERA, *Lo que son…*, pp. 41-42. Sobre los braceros liberianos y la Sociedad de Naciones, véase SUNDIATA, 2003.

[10] NERÍN, 2010, pp. 40-46.

[11] ACC, Sec. E, Serie GF, caja 6, sobre 30, fº 2, «Labor Patriótica», 8 de octubre de 1910.

Aunque el papado defendía desde el siglo XVII (cuando se funda la Sagrada Congregación para la Propagación de la Fe [*Sacra Congregatio de Propaganda Fide*]) que las misiones arraigaran el catolicismo romano mediante la persuasión y en las lenguas vernáculas, León XIII apoyó la expansión imperialista de finales del siglo XIX, vista como una óptima ocasión para la expansión misionera[12]. Surgieron así verdaderas misiones de Estado, como la claretiana en Guinea, que desde su fundación recibió el encargo del Gobierno de educar exclusivamente en castellano. Los claretianos, según las directrices vaticanas, aprendieron (ni mucho menos todos) las lenguas autóctonas y escribieron en ellas catecismos y devocionarios, gramáticas y diccionarios, pero en sus colegios se enseñaba en castellano, y no sólo por imposición o patriotismo. Su imagen de las sociedades y las culturas nativas era tan negativa que pensaban que era precisa una transformación radical de la primera y una destrucción lo más completa posible de la segunda, para lo cual la castellanización podía ser un poderoso instrumento. Por su parte, el Gobierno español deseaba evitar la situación de Filipinas, donde durante siglos los frailes sólo habían castellanizado a una reducida élite para así convertirse en intermediarios indispensables entre los nativos y el Estado colonial[13].

Para la consecución de sus objetivos, los claretianos se toparon con tres obstáculos, enunciados de menor a mayor importancia: la competencia de los misioneros espiritanos franceses en la zona continental; la de los misioneros protestantes; y la sociedad, costumbres y creencias de los nativos, muy en especial su estructura familiar y clánica, el matrimonio poligínico y las creencias y cultos en los espíritus y la brujería[14].

Tras disputar a los espiritanos franceses de Gabón el territorio continental, entre el río Campo y el estuario del Muni, cuando este fue asignado a España por el Tratado de París de 1900, el Gobierno español permitió a los galos mantener su misión en Bata hasta 1919, aunque bajo la jurisdicción del vicario español y la obligación de enseñar en castellano, debido a que era costoso indemnizarles por sus propiedades[15]. Sus relaciones con el vicario Armengol Coll fueron, a menudo, tensas. Cuando abandonaron Bata los espiritanos franceses en 1919, los misioneros palotinos alemanes, expulsados del Camerún, solicitaron a Propaganda Fide poder establecerse en Bata y el continente, para lo que adujeron la real falta de misioneros en el territorio, pero los claretianos se resistieron con éxito[16].

[12] PRUDHOMME, 1994; GRAY, 1986, p. 141; SÁNCHEZ GÓMEZ, 2013, pp. 21-22 y 64-70.

[13] APF, Nuova Serie, Relatio, 15 de diciembre de 1922, vol. 778, fº 9 y Relación, 27 de agosto de 1927, vol. 934b, fº 716. ACC, carta al padre Manuel Luna, 30 de enero de 1915, caja 13, sobre 4, fº 43 y carta de Ramón Jutglar a Juan Postíus, 12 de septiembre de 1930, caja 11, sobre 2, fº 37; CREUS BOIXADERAS, inédita, pp. 356 y 419. Sobre los misioneros en Filipinas, véase el artículo de María Dolores Elizalde en este libro y HUETZ DE LEMPS (dir.), 2014.

[14] ARANZADI MARTÍNEZ, inédita.

[15] VILARÓ I GÜELL, 2001, pp. 214-229; CREUS BOIXADERAS, inédita, pp. 298-302 y pp. 342-359.

[16] APF, carta del padre Roseros a PF, 1 de mayo de 1915, vol. 535, fº 632; carta del vicario González a PF, 12 de marzo de 1920 y 29 de marzo de 1922; carta del procurador Maroto a PF, s. f., pero anotación del 24 de junio de 1920 y 5 de julio de 1920; carta del vicario de Camerún Franciscus Hennemann a PF, 21 de junio de 1920, vol. 777, fºs 463-465 y 687-694. ACC, carta

Desde la década de 1840, estaban establecidos en Fernando Poo los misioneros baptistas británicos, sustituidos desde 1870 por los metodistas, y en la costa continental los presbiterianos estadounidenses. Estos últimos lograron establecer pequeñas pero sólidas comunidades, dirigidas en su mayoría por pastores nativos, y los metodistas hacían progresos entre los bubis, mientras que en la capital la mayoría de los criollos fernandinos era protestante. Desde su llegada, los claretianos intentaron que se prohibieran las misiones protestantes y lograron que se cerraran sus escuelas y no se les permitiera usar campanas. Barrera, como otros gobernadores, acusó a los claretianos de fracasar a la hora de atraer a los fernandinos al catolicismo y la españolidad, debido a su intransigencia[17].

Esto nos lleva al tercer y mayor obstáculo de la labor misionera, a juicio de los claretianos: la sociedad y la cultura de los nativos, que había que transformar de raíz. El régimen colonial había comenzado a erosionarlas a través de su sometimiento al nuevo poder estatal, el control por la Guardia Colonial, el proceso de aculturación desarrollado por misiones y escuelas, y mediante la imposición de la economía capitalista, que forzó a los indígenas a multiplicar su trabajo para producir (como braceros, peones o pequeños agricultores) productos para el mercado y la construcción de infraestructuras.

Como los nativos eran reacios a la conversión y al cambio de costumbres sobre todo matrimoniales, familiares y sexuales, la estrategia claretiana de inicio se centró en arrancar a los niños y las niñas de sus familias y recluirlos en sus internados, para luego casarlos entre ellos y formar junto a las misiones poblados de matrimonios católicos, dedicados a la agricultura de mercado en pequeñas fincas familiares, bajo una disciplina «conventual» según el padre Tomás Pujadas[18].

Con el desarrollo del cacao, comerciantes y finqueros, es decir, los dueños de las fincas de cacao, se extendieron por la isla, y con ellos se desplegó la nueva Guardia Colonial. Los poblados cristianos perdieron su aislamiento, el control de los misioneros se erosionó y entraron en decadencia. Muchos matrimonios canónicos se rompieron y se reanudaron los vínculos con las familias que permanecían en los poblados de origen. Un proceso que los misioneros lamentaron amargamente[19].

La decadencia de los poblados cristianos coincidió con el llamamiento del papa Benedicto XV, en su encíclica *Maximum Illud* (1919), a arraigar el catolicismo en las sociedades nativas mediante la formación de clero indígena.

---

de Nicolás González a Willem Marinus van Rossum, 12 de noviembre de 1928, caja 11, sobre 2, fº 33, reconoce la escasez de misioneros.

[17] AGA, sección África, caja 81/6947, exps. 6 y 11.

[18] Creus Boixaderas, inédita, pp. 360-386 y 423-454; Pujadas, 1968, p. 210.

[19] ACC, carta del padre Ramón Albanell al padre Manuel Luna, 30 de noviembre de 1913, caja 8, sobre 12, fº 83 y cartas de Marcos Costa al gobernador, 25 de marzo de 1929 y de Bienvenido Pereda a Juan Postíus, 9 de abril de 1929, caja 9, sobre 15, fºs 30 y 32; Creus Boixaderas, inédita, pp. 514-517; Pujadas, 1968, p. 197; Gray, 1986, pp. 164-165, subraya el fracaso del sistema de poblados cristianos en otras colonias africanas, y su progreso mediante la expansión de la escuela misionera y la acción de los catequistas.

Exhortaba también contra el nacionalismo de los misioneros al servicio de «imperios humanos», «la más infecciosa peste». Aunque, en la práctica, Roma siguió apoyando el colonialismo. En la magna Exposición Misional del Vaticano de 1925 los misioneros nativos, y más aún los catequistas, brillaron por su casi total ausencia[20].

Sin embargo, a partir de 1910, coincidiendo con el Gobierno de Barrera, la misión comenzó a impulsar a los catequistas nativos que, en efecto, fueron eficaces agentes de la evangelización católica, también en otras colonias. Se encargaban de las llamadas reducciones, formadas por una capilla, una escuela y dos residencias, la suya y la del misionero que la visitara. Muchas reducciones se establecieron en poblados de concentración, en los que se asentaba de manera más o menos forzada a los moradores de los poblados dispersos. Los catequistas enseñaban catecismo a niños y adultos, regentaban la escuela y dirigían las oraciones comunitarias. Todo en lengua vernácula, salvo en la escuela. Si en 1911 eran sólo 9, en 1925 se elevaban a 50 hombres y 10 mujeres[21].

A la par que crecían estas escuelas misionales, Barrera impulsó la escuela pública colonial desde que fue gobernador interino. En 1911 se abrieron las cuatro primeras escuelas rurales del Gobierno con maestros indígenas auxiliares, en la región del Muni y, más tarde, dispuso que los nuevos puestos de la Guardia Colonial abrieran escuelas provisionales, con el intérprete como maestro[22].

La formación del clero nativo, auspiciado por Roma, también se inició, más lenta, en este período. En 1912, el vicario Coll abrió un seminario en Banapá, pero de sus doce primeros alumnos sólo Joaquín María Sialo terminaría ordenándose sacerdote en 1929. Por otra parte, en 1908 la alumna interna Imelda Makole pidió ser admitida como aspirante en la congregación concepcionista, con el apoyo de dos madres y la del vicario Coll. Pero, en 1909, la superiora de la congregación en España declaró poder admitirlas como «auxiliares de las hermanas» pero «nunca como hermanas», con «votos perpetuos». Coll formó entonces una asociación de religiosas indígenas llamada Auxiliares de las Misiones. A su muerte en 1918 sólo cinco nativas habían tomado su hábito, una de las cuales había muerto de tripanosomiasis. En 1923, tras un nuevo rechazo de las concepcionistas, el nuevo vicario Nicolás González transformó la asociación en la Pía Unión de las Oblatas Indígenas de María Inmaculada[23].

[20] *Maximum Illud*, Benedicto XV, 30 de noviembre de 1919, párrafos 23-47 (www.vatican.va); Sánchez Gómez, 2013, pp. 210-239 y 337-338.

[21] APF, informes anuales de 28 de febrero de 1911, vol. 505, fº 416, y 19 de noviembre de 1925, vol. 943b, fº 694; Pujadas, 1983, pp. 56-94. El papel de los catequistas en otras colonias, en Gray, 1986, pp. 165-169; Prudhomme, 1994, pp. 292-293; Coquery-Vidrovitch, Moniot, 1976, p. 78.

[22] AGA, caja 81/6270, exp. 15, «Plan de enseñanza. Reglamento…». Las escuelas rurales públicas, en Álvarez García, *Historia de la acción cultural*, 1948, pp. 63-64, 97 y 313. Las de la Guardia Colonial, véanse en Nerín, 2010, p. 135.

[23] Ensema Nsang, 2009a; Id., 2009b. El primer rechazo de las concepcionistas, en APF, Relación anual, 28 de febrero de 1911, vol. 505, fº 416; Gray, 1986, pp. 162-163, explica que los magros resultados de los primeros seminarios africanos fueron generalizados.

Hay que advertir que si los claretianos, y más las concepcionistas, mantuvieron algún recelo a la hora de formar al clero indígena, estos fueron mucho mayores entre las autoridades. El gobernador Barrera se los expresó al Ministerio cuando se fue a inaugurar el seminario en 1912 y, al final de su mandato, convenció al Gobierno para que no se reconociera oficialmente la congregación de las oblatas: «Por ahora, no procede crear Asociaciones entre los naturales del país —terminaba la Real Orden del Ministerio— por su peligrosidad»[24]. Quizá tanto Barrera como el Gobierno recordaran el papel del clero nativo filipino en la rebelión del archipiélago.

RECELOS ANTE EL PODER DE LA MISIÓN

Los abundantes conflictos entre Barrera y la misión claretiana, encabezada por los vicarios Coll (hasta 1918) y González, no deben hacernos olvidar que los privilegios de la Iglesia en la colonia nunca fueron cuestionados. Aunque muchos claretianos le consideraron un anticlerical empeñado en combatir su acción misionera, la verdad era que Barrera se declaraba católico de forma sincera, tenía unas ideas políticas moderadas y mantuvo buenas relaciones con los liberales, los conservadores y luego con los primorriveristas. En sus extensos oficios al vicario o a la misión siempre aseguraba desear lo mejor para esta, y el tono intemperante de muchas de las misivas de los claretianos siempre decía que le producían «enorme tristeza» por ver cómo ellos mismos la desprestigiaban con su actitud.

Una de las claves de la actitud de Barrera puede hallarse en su experiencia en Filipinas. Durante la guerra y tras la derrota de 1898, la prensa anticlerical española acusó a las todopoderosas órdenes religiosas del archipiélago de haber causado el malestar de la población nativa, origen de la sublevación nacionalista, con su enriquecimiento desmesurado y su actitud despótica. Acusación compartida por muchos liberales católicos, e incluso no pocos conservadores, sobre todo militares[25].

Barrera fue uno de ellos. En 1907, tras su gobierno interino, reconocía la labor civilizadora y cristianizadora que habían desarrollado los misioneros en Filipinas, pero «la historia nos enseña cuál ha de ser el límite que debemos fijarle». Por eso apoyaba que los claretianos crearan «poblados de misión», pero estos debían luego «ser entregados al clero secular y a la protección y vigilancia del Gobierno», y evitar que los misioneros acumularan tierras y bienes. Un año antes, había criticado con dureza esa acumulación de riquezas y los métodos irregulares para lograrlas, que incluían la explotación gratuita de la mano de obra de los alumnos internos de sus colegios y de los bubis, así como los abusos hacia sus braceros contratados. Acusación que compartía con muchos colonos,

[24] AGA, caja 81/7728, ms. de Ángel Barrera, 1 de marzo de 1912; Ensema Nsang, 2009b, pp. 40-45; Canals Casas, 1989, pp. 161-162; Pujadas, 1968, pp. 468-469.

[25] Pérez Ledesma, 1998, p. 137.

comerciantes y finqueros. Barrera defendía unas misiones que colaboraran con el Gobierno colonial y que, además del cristianismo, inculcaran a los nativos los «hábitos de trabajo»[26].

Críticas que reiteró al Ministerio de Estado recién llegado a la colonia, cuando subrayó el fracaso de los claretianos a la hora de españolizar y evangelizar a los indígenas, frente al mayor éxito de las misiones protestantes, carentes de apoyo estatal. Les reconocía su patriotismo, pero les acusaba de no saber atraerse a los nativos al trabajar «con más fervor *pro domo sua*». Barrera apoyaba la petición de las misiones protestantes de abrir «escuelas en las que solo se enseñaría el español para lo que se traería personal a propósito», y lo justificaba en que, pese a su carácter anglófono, sostenían una «conducta completamente correcta y procuraban estar al lado de la Autoridad», por lo que, bajo la inspección del Gobierno, podrían difundir con eficacia el español. El Ministerio rechazaría la propuesta hasta el 6 de septiembre de 1923, en vísperas del golpe militar de Primo de Rivera. Las escuelas protestantes volverían a cerrar bajo el franquismo[27].

EL PRIMER CONFLICTO GRAVE: INTERNADOS FEMENINOS Y MATRIMONIOS CATÓLICOS

El primer conflicto serio se produjo en julio de 1911, con motivo de la fuga de tres niñas del internado de las madres concepcionistas en Basilé. El padre Cirilo Montaner informó a Barrera de que las había sorprendido en la capital y las devolvió al colegio, para «no quitar fuerza moral a las Madres», pues si no, «se fugarían todas las niñas», pero luego decidió entregarlas a sus familias porque llevaban ya seis u ocho años en Basilé y no eran sino «elementos perturbadores». Luego le llegaron al gobernador las quejas de una de las fugadas, de que en el colegio «comen mal, […] las maltratan y […] trabajan mucho», cargando, cuidando ovejas, lavando o buscando comida por las fincas, así como «que las pegan mucho». Unas mujeres se le quejaron de que retener a las huérfanas contra la voluntad de sus parientes en esas condiciones era esclavitud. Las internas —denunciaban— aceptaban las bodas católicas arregladas por la misión para poder salir del colegio, pero luego los matrimonios fracasaban y las chicas se perdían con otros hombres. Como dirá luego siempre, Barrera aseguró al vicario Coll que había defendido la misión ante las mujeres, impidiendo incluso una manifestación de protesta de varias de ellas. Pero añadía que este «escándalo» va «en contra del prestigio de la Misión» y le proponía reducir el número de niñas de los colegios para poder educarlas bien y evitar que tuvieran que trabajar como «bestias de carga». No debían tener a las mayores de dieciséis

[26] Barrera, *Lo que son…*, pp. 26 y 37; véase también, *Memoria del Gobernador*, pp. 11-13. Los colonos, en Cabanellas, *¡Esclavos!*, pp. 37-38 y 46.

[27] AGA, caja 81/6953, exp. 3, carta de Ángel Barrera al ministro de Estado, 6 de diciembre de 1910, Ministerio de Estado. Sección Colonial, 23 de marzo de 1911; Álvarez García, *Historia de la acción cultural*, pp. 392-393.

años, que «se resisten a continuar encerradas», tienen mal comportamiento y dan mal ejemplo a las pequeñas. Menos alumnas, pero bien educadas, al volver con sus familias difundirían las nuevas costumbres.

En un escrito posterior, Barrera incrementó su tono paternalista, que debía hacerse irritante para el vicario, al pedirle que atendiera «las indicaciones que voy a hacerle» para «bien á las misiones». Le aseguraba que él mismo había visto en el colegio cómo las internas comían con las manos y dormían en el suelo, por lo que insistía en reducir su número para «sostenerlas decorosamente», «para que salgan del Colegio mujeres españolas y cristianas». Así podrían convencer a los fernandinos para que enviaran a sus hijas al colegio de las madres españolas. También aseguraba que, al menos en algunos casos (siempre suficientes para la murmuración), se arreglaban los matrimonios de las internas con jóvenes de los colegios claretianos, que luego fracasaban. La gente decía que «la Misión está convertida en una agencia matrimonial, como así la llaman»[28].

Como siempre hará en conflictos como este, Barrera remitió toda la documentación al Ministerio y solicitó la aprobación de su actuación. En su memoria anual de 1911 aprovechó para reiterar todas sus críticas a la misión claretiana, que, subrayaba, educaba mal, con una enseñanza meramente memorística que luego se olvidaba. Afirmaba que los exalumnos de los claretianos solían ser vagos y las de las concepcionistas «las más descocadas». Los misioneros buscaban «ejercer sobre los indígenas el más absoluto dominio», en especial, en los poblados cristianos. Barrera presentaba a los claretianos divididos en dos bandos, uno intransigente, el dominante, el de los más veteranos, y otro afín a sus ideas. Afirmaba falazmente que con el vicario «marcho en perfecto acuerdo», aunque, de «bondad excesiva», no sabía imponerse a los suyos. Aunque, al final, les reconocía a todos buena intención y patriotismo[29].

El ministro apoyó la gestión del gobernador sobre el colegio de Basilé e instó a Barrera y a Coll que acordaran las mejoras de los colegios de las monjas propuestas por aquel, aunque elevando la edad máxima de permanencia a los dieciocho años, salvo que sus familias «así lo dispongan». El vicario contestó negándose al rechazar las acusaciones que se vertían contra los colegios y citó elogios de otros gobernadores y personalidades: todo «orden, limpieza», «aseo y corrección admirables» y buen nivel de enseñanza, como intentaba demostrar adjuntando varias fotografías del colegio de Basilé tomadas al efecto (fig. 1). Como los poblados católicos, con buenas casas, vestidos, «orden, limpieza y españolismo». Para las hijas de los fernandinos, proponía abrir un nuevo colegio de las monjas en la capital, ya que permitir que las alumnas volvieran con sus familias antes de casarse era condenarlas a que las prostituyeran. El vicario justificaba, además, que realizaran algunos trabajos físicos en el colegio pues

[28] ACC, gobernador a vicario, 7 de julio de 1911, caja 17, sobre 6, fº 42 y 5 de agosto de 1911, fº 24; contestación, 28 de julio de 1911, fº 50; gobernador a Nicolás González y contestación, 8 y 9 de julio de 1911, fºs 53 y 42.

[29] AGA, caja 81/6436, exp. 2, Memoria, 1911; ACC, Joaquín Juanola a Sacristán, 1 de septiembre de 1911, caja 8, sobre 9, fº 70.



Fig. 1 — Clase de plancha en el colegio de las madres concepcionistas en Basilé (1912), MECD, AGA, Sección África, Fondo Ministerio de Estado, IDD (15)018.000, Guinea, caja 81/6956 (antigua sign. G-684, exp. 5).

tendrían que hacerlos en su vida de casadas y negaba que los matrimonios fueran forzados, aunque había que «conservar el fruto de la educación de los colegios por medio de los matrimonios cristianos»[30].

El ministro le respondió recomendándole que actuasen las dos autoridades de acuerdo, «como parece viene haciéndose ya» al haberse reducido el número de niñas del colegio, proporcionándolas cama, mesa y plato, salidas al campo en orden «y suponemos se las habrá eximido de ciertos trabajos penosos hasta para los mismos krumanes» (braceros de la costa liberiana). Aceptaba que si alguna superaba los dieciocho años pudiera seguir por deseo de la familia o de la Junta del Patronato. En carta al padre Manuel Luna, procurador claretiano ante el Gobierno de Madrid, Coll concluyó que la victoria del gobernador se debía a que «se entera de cuanto decimos [...] y nosotros no sabemos lo que de nosotros dice al ministro». Lo que buscaba Barrera era que salieran del colegio solteras para que en Santa Isabel «vivan con amor libre»[31].

El conflicto de Basilé era una nueva manifestación del malestar de los bubis por el modo en el que los misioneros internaban a los niños y, sobre todo, a las niñas, a veces mediante regalos pero otras forzando a los padres a través de los jefes y las autoridades, a los que luego impedían que los sacaran. Se sumaba la denuncia de las penosas condiciones de las internas y los trabajos a los que las forzaban. El padre Montaner reconocía de forma implícita el malestar de las alumnas, al decir que si no se las reprimiera, se fugarían todas. Algo quizá exagerado, pues había jóvenes que se refugiaban en la misión huyendo de la penosa perspectiva de los matrimonios impuestos, a veces con polígamos mayores, en los que las relaciones adúlteras recibían durísimos castigos[32].

En 1912, se declaró una guerra sorda entre los claretianos y el gobernador. En una larga misiva, el padre Mariano Ferrando informaba al procurador, el padre Luna, del conflicto de Basilé y de otros, y le decía que el gobernador contaba con «espías remunerados» aunque a los misioneros tampoco debían faltarles confidentes, pues citaba muchas informaciones recibidas sobre sus manejos contra la misión, incluso de «un Oficial de su despacho». Aseguraba que Barrera solía vejar a las madres y les preguntaba cuándo se casaban, le gustaban las niñas nativas y se relacionaba con mujeres «de vida airada». Meses después insistía Ferrando en que Barrera era un «verdadero déspota», que controlaba todo y a todos, y por ello: «Tiene una vesania y una inquina tenaz y profunda contra nuestra obra, porque [...] somos los únicos que [...] no nos doblegamos»[33].

[30] AGA, caja 81/6956, Ministerio de Estado. Sección Colonial, 21 de diciembre de 1912; ministro a Ángel Barrera, 29 de febrero de 1912; caja 81/6956, exp. 5, Coll a ministro, 4 de agosto de 1912.

[31] ACC, carta del ministro de Estado al vicario, 19 de octubre de 1912, caja 17, sobre 6, fº 35; carta del vicario al padre Manuel Luna, 4 de enero de 1913, fº 1.

[32] Vilaró i Güell, 2001, pp. 147 y 166-167; Creus Boixaderas, inédita, pp. 437-456. La mujer bubi, en Aranzadi Martínez, 2010.

[33] ACC, carta del padre Ferrando al padre Manuel Luna, 17 de julio de 1912, caja 17, sobre 6, fº 9 y 16 de febrero de 1913, caja 8, sobre 12, fº 3. Nerín, 2010, p. 42, afirma que Barrera «sentía

El gobernador, por su parte, solía insistirle al ministro que los misioneros querían actuar al margen del Gobierno general y de toda normativa legal, pese a su voluntad de ayudarles y de evitar «rozamientos». En una afectuosa carta particular al padre Marcos Ajuria, quien le había preguntado por qué no confesaba ni comulgaba, lejos de reprocharle la pregunta le decía (con su humildad característica) que «en cuanto a fe religiosa y sentimientos cristianos […] algunos misioneros de Fernando Poo tendrían mucho que aprender de mí». Si ahora no confesaba y comulgaba era porque no podía ver en los misioneros a ministros del Señor sino a una organización «que me ha perseguido y persigue con ensañamiento». En realidad, Barrera se consideraba a sí mismo buen católico y mantuvo muy buenas relaciones con los misioneros católicos franceses de Bata[34].

Pero la vida seguía y las opiniones más negativas se ocultaban en las relaciones cotidianas entre el gobernador y los misioneros, cuyo estatus oficial obligaba a despachar gran cantidad de asuntos de trámite, adobados con mensajes de obligada cordialidad. Todos los años, por ejemplo, los misioneros informaban a Barrera sobre las procesiones a celebrar por las calles de la capital y le agradecían de antemano su participación junto a las demás autoridades y funcionarios, que acudían tras recibir la correspondiente orden del gobernador[35].

EL CAPELLÁN DEL HOSPITAL: EL POBLADO DE POLÍGAMOS

A comienzos de 1913, Barrera intentó restringir la acción del capellán del hospital, el padre Montaner, obligándole a pedir permiso a los médicos para visitar a los enfermos fuera del horario establecido y para impartirles los sacramentos, lo que justificó en un escrito al vicario en el que argumentaba que los empeoraba, ya que los asustaba sobre la gravedad de su estado y los amedrentaba con la muerte. Barrera le pedía que el capellán contase con los médicos al administrar los sacramentos, quienes juzgarían «el momento oportuno», pero que si aquellos trataban de impedírselo él les sancionaría. Coll había decidido denunciar al juez el «impedimento al libre ejercicio del sagrado ministerio que, como ministros de la Religión del Estado, tenemos encomendado»[36].

---

pasión por las jóvenes negras», una pasión extendidísima entre los colonos y a la que llegó a sucumbir incluso algún misionero. No obstante, en los escritos internos de los misioneros, esta acusación es infrecuente. Barrera no estaba casado.

[34] AGA, caja 81/6953, carta de Ángel Barrera al ministro de Estado, 9 de febrero de 1912, exp. 5 y 10 de septiembre de 1915, exp. 23; ACC, carta de Ángel Barrera al padre Marcos Ajuria, 19 de febrero de 1915, caja 13, sobre 4, fº 8.

[35] AGA, caja 81/7728, carta de Lorenzo Sorinas al gobernador, 7 de junio de 1912; Creus Boixaderas, inédita, pp. 293-294.

[36] ACC, carta de Armengol Coll al padre Manuel Luna, 4 de enero de 1913, caja 17, sobre 6, fº 1; AGA, caja 81/6953, exp. 10, carta del gobernador al vicario, 2 de marzo de 1913.

Tanto Barrera como Coll remitieron sus informes al ministro. El segundo le explicaba que la doctrina de la Iglesia establecía que la extremaunción no se diera en estado agónico, como querían los médicos, para permitir la confesión y la comunión, y para contribuir a la curación, como muchas veces ocurría. Negaba que el párroco asustase a los enfermos, aunque al padre Luna le reconocía que «siempre les impresiona algo»[37].

Para el padre Coll, el conflicto revestía extrema gravedad. Por eso rechazó la oferta de transacción de Barrera, pues «yo no puedo en esto transigir en nada». Consultó al padre Luna la conveniencia de movilizar a «los periódicos católicos» y a la Liga Africanista[38].

El ministro de Estado, el liberal Antonio López Muñoz, remitió una Real Orden a Barrera y a Coll instándoles a recomponer sus relaciones, apelando a sus grandes virtudes, y anunció que en el proyecto de reglamento del hospital procuraría «respetar en lo que sea posible la libertad del Párroco del hospital en lo que concierne a su sagrado ministerio»[39].

Un largo manuscrito titulado Misiones Fernandianas, sin fecha pero es muy probable que de 1913, intentaba explicar el afán de Barrera para «desacreditarnos aun ante los morenos». Había llegado «prevenido contra las Misiones» porque los claretianos habían defendido en Madrid a otros candidatos, como le dijo una vez al padre Joaquín Juanola. El documento le reconocía «firmeza y energía y actividad y hasta cierto talento» en su gestión, y decía que «no ha hecho actos contrarios al culto», asistiendo a misa en las fiestas y a las procesiones. Pero era «altivo e impetuoso» y celoso de que los nativos acudieran a la misión a resolver sus problemas familiares, y no a él. Era partidario del amor libre y estaba en contra del matrimonio (canónico) de los indígenas. Criticaba también que intentara forzar de manera ilegal a los bubis a trabajar contratados en las fincas particulares, pese a que cultivaban sus pequeñas plantaciones de cacao, arruinando la estrategia misionera en los poblados católicos[40].

En 1912, Barrera fundó con diversos fang establecidos en la isla, muchos procedentes del poblado católico de Banapá, el poblado de Sácriba, subvencionado por el Gobierno, en el que abrió una escuela pública en 1917. Según el citado documento, el gobernador les permitía vivir «en estado salvaje», practicar la poligamia y dedicarse a la holganza y el robo en las fincas vecinas, porque consideraba que el fracaso de Banapá se debía a la persecución de la poligamia por los misioneros. De ahí que intentara prohibirles acercarse a Sácriba. Por miedo al gobernador, los del pueblo no se atrevían a llamar a los padres cuando algún

[37] AGA, caja 81/6953, exp. 10, carta del gobernador al ministro de Estado, 3 de marzo de 1913; ACC, carta de Armengol Coll al ministro de Estado, 5 de marzo de 1913, caja 8, sobre 12, fº 6 y al padre Manuel Luna, 4 de abril de 1913, fº 12; carta del provicario al gobernador, 12 de marzo de 1913, caja 8, sobre 12, fº 5.

[38] ACC, carta de Armengol Coll al padre Manuel Luna, del 18 de marzo de 1913, caja 8, sobre 12, fº 10 y 4 de abril de 1913, fº 12.

[39] AGA, caja 81/6953, exp. 10, minutas de Real Orden, 30 de junio de 1913.

[40] ACC, «Misiones fernandianas», caja 8, sobre 13, fº 60.

moribundo solicitaba el viático y en el hospital no aceptaban que los bautizaran sin su permiso. Según explicó Barrera en 1922, el poblado funcionó hasta que se instalaron en él los misioneros en 1919. Dos años después, casi todos lo habían abandonado porque decían que «los Padres les quieren quitar las mujeres». Sin embargo, Barrera no debía pensar en descristianizar Sácriba, ni mucho menos, pues había presionado en vano a un famoso catequista fang, José Ondó, para que fuera su primer jefe. Lo que muestra que su animadversión era hacia los misioneros claretianos y sus métodos coactivos, no hacia la evangelización en sí[41].

RETICENCIAS A UN HOMENAJE «ESPONTÁNEO»

En 1915, la Cámara Agrícola de Fernando Poo, controlada por los grandes finqueros y comerciantes, propuso erigir por suscripción popular una estatua de Barrera en la plaza principal de la capital, para agradecerle el tratado de los braceros con Liberia (fig. 2). El Consejo de Vecinos se sumó con cinco mil pesetas, declaró al gobernador hijo adoptivo de la ciudad y dio su nombre al paseo sobre el puerto. Encabezada por su presidente interino, un funcionario a las órdenes del homenajeado, la institución se sumaba así al «espontáneo» homenaje popular. Sólo el padre Ferrando, representante del vicario en la institución, se atrevió a expresar alguna tibia reticencia al homenaje, lo mismo que *La Guinea Española*, que lo justificaba por «las dotes excepcionales de laboriosidad y energía» del homenajeado, pero criticaba el momento elegido.

Sólo en el marco de la guerra sorda entre barreristas y proclaretianos puede entenderse que el presidente del Consejo de Vecinos se tomara el artículo como una ofensa personal y se quejara al vicario y al gobernador. Este le contestó que, en efecto, el artículo era claramente «injurioso» y falto de «caridad cristiana»; «me he dirigido al Señor pidiéndoles les perdone por no saber lo que se hacen». Pero le contestó que no podía intervenir, pues «pudiera atribuirse una falta grande de modestia, en quien como yo es tan grande esa cualidad». El Consejo de Vecinos quiso denunciar a la revista ante los tribunales, pero Barrera lo impidió y remitió la documentación del caso al Ministerio, donde denunció la «terrible campaña» en su contra de los misioneros, irritados ante la novedad de su permanencia, que les impedía continuar con su «dominio absoluto sobre el indígena»[42].

[41] ACC, carta a Manuel Luna, 30 de enero de 1915, caja 13, sobre 4, fº 43; AGA, caja 81/6466, exp. 14, carta del gobernador al ministro de Estado, 19 de octubre de 1922. La escuela, en Álvarez García, *Historia de la acción cultural*, p. 81. Sobre Ondó, en Pujadas, 1983, p. 85.

[42] AGA, caja 81/6953, exp. 8, Acta del Consejo de Vecinos, 20 de febrero de 1915; carta del presidente del Consejo de Vecinos al gobernador y contestación, 19 de marzo de 1915; carta del gobernador al ministro de Estado, 8 de abril de 1915. «Noticias de la quincena», *La Guinea Española*, 25 de febrero de 1915, p. 46; «Centros oficiales», 10 de marzo de 1915, pp. 55-56, y 25 de marzo de 1915, pp. 69-71.



FIG. 2. — Plaza de España de Santa Isabel (Fernando Poo, 11/05/1933)
con el monumento a Barrera, delante del palacio del Gobierno general y la catedral.
© [España] Ministerio de Defensa,
Archivo Histórico del Ejército del Aire, Sig. 1-11245-1

En septiembre de ese año, *La Guinea Española* reprodujo una noticia de un periódico peninsular que aseguraba que Barrera había descontado un día de haber a todos los funcionarios para sufragar su monumento. La revista rectificaba la noticia diciendo que no había sido él sino el secretario del Gobierno (Luis Dabán). Aunque Barrera supo que, en efecto, este «invitó» a los funcionarios a unirse al homenaje con un día de sueldo, consideró que *La Guinea Española* injuriaba de un modo intolerable al secretario Dabán, por lo que ordenó al fiscal que denunciara ante el juzgado a la publicación claretiana. El juez secuestró el número de la publicación, pero Barrera le escribió a su director, el padre Ajuria, diciéndole que sólo esperaba una rectificación para retirar la denuncia. Ajuria recogió el guante y en una amistosa carta particular le anunció que la revista publicaría una «rectificación o aclaración», en defensa de Dabán, en medio de elogios al gobernador que le agradaron sobremanera, según manifestó en su contestación[43].

[43] «Ojeada sobre la Quincena», *La Guinea Española*, 10 de septiembre de 1915, pp. 203-204. ACC, carta de Ángel Barrera al padre Marcos Ajuria, 21, 24, 24, 25 y 27 de septiembre de 1915, caja 13, sobre 4, fos 24, 31, 33, 35 y 37; contestaciones, 23, 24, 25 y 25 de septiembre de 1915, fos 30, 33, 35 y 36; carta del padre Mariano Ferrando a Ángel Barrera y contestación, 25 de septiembre de 1915, fos 35 y 36.

REFLEXIONES SOBRE LA RAZA Y EL MATRIMONIO

En uno de los listados de agravios contra el gobernador que los claretianos elaboraron en Madrid, para esgrimirlos tanto ante el Ministerio de Estado, de quien dependía el cargo de Barrera, como ante sus amigos influyentes en la Corte, se decía: «Ha autorizado la poligamia entre los católicos, como puede verse en el adjunto Decreto al Consejo de Vecinos de Annobón». El escrito de Barrera, leído en dicho Consejo el 1 de febrero de 1915, defendía el elevado papel de la mujer en el hogar cristiano, pero para añadir que la monogamia debía ser inculcada «con prudencia, constancia, bondad y caridad cristiana, […] no tratando de variar las costumbres con violencia». Sin pararse a considerar que los annoboneses eran todos bautizados católicos, aunque de un catolicismo *sui generis*, elaborado sincréticamente durante cuatro siglos de ausencia de clero, Barrera se atrevió a expresar su (peregrina) opinión de que en el trópico «la población no puede vivir ni perpetuarse más que por la poligamia bien reglamentada y dirigida», pues durante el embarazo y los tres años de lactancia «cesan las relaciones sexuales» de las mujeres, ya que los embarazos frecuentes «debido al clima son perjudiciales a la madre y a los hijos». El padre Pablo Pujolar, miembro del Consejo, replicó que «habrá habido una equivocación en el texto» pues el gobernador no podía haber atacado la familia monogámica, de origen divino, ni defendido la poligamia, condenada por la Iglesia. Es curioso que el vicario Coll, en una mesurada carta, se limitara a refutar sus teorías sobre la necesidad de la poligamia en los trópicos y a sostener que los misioneros intentaban persuadir con dulzura a los paganos de lo nefasto de dicha institución, sin reparar en que los annoboneses eran católicos[44].

El gobernador contestó quejándose de que un grupo minoritario de misioneros llevaban «una campaña en contra mía», «insidiosa», acusándole de «persecuciones que no han existido jamás» y de tener ideas «irreligiosas», cuando era un cristiano modelo. Se había malinterpretado su escrito, pues no se refería a los casados canónicamente sino a los polígamos no casados, costumbre que había que cambiar con tacto, pues era peor la prostitución o la monogamia con concubinas. Pero reiteraba su teoría sobre la poligamia y el trópico.

Barrera aclaró sus ideas en una carta al subgobernador de Elobey, en 1922. Ni el cristianismo ni la civilización europea eran comprensibles para los «indígenas»: «por Ley Natural a cada tipo físico humano corresponden necesariamente aptitudes morales e intelectuales rigurosamente diferentes». De los colegios de los misioneros y de la civilización sólo toman el alcohol, las armas, los vestidos. Su catolicismo era, pues, una comedia. En realidad, mantenían sus costumbres, poligamia incluida. De ahí el inevitable fracaso de la acción misionera. Sólo cabía la tolerancia y una «muy lenta […] labor de siglos»[45].

[44] ACC, sin membrete, s. f., caja 13, sobre 6, fº 98; Sensacional!!!, s. f., caja 13, sobre 5, fº 2; carta del vicario al gobernador, 12 de marzo de 1915, caja 13, sobre 6, fº 14.

[45] AGA, caja 81/8148, exp. 5, carta de Ángel Barrera al subgobernador de Elobey, 6 de febrero de 1922.

Barrera y los misioneros compartían un pésimo concepto de la naturaleza de la raza negra. Los claretianos también desconfiaban de los nativos bautizados y por eso su afán por controlarlos desde niños en los internados y en los poblados católicos. Pero había una diferencia: para el extremo racismo de Barrera, el negro, por su naturaleza, jamás podría asimilar la cultura cristiana occidental. De ahí su escepticismo ante la tarea de los misioneros y sus estadísticas de bautismos y matrimonios. Estos últimos fracasaban todos y en la práctica muchos acababan en poligamia. Los quiméricos objetivos de la misión, perseguidos mediante métodos coactivos provocaban —según Barrera— el malestar de los nativos ante el orden colonial. Había que conformarse con una superficial tarea de civilización y cristianización, para obtener indígenas sumisos y laboriosos[46].

EL TRATO A LOS BRACEROS

La política laboral indígena también era causa de fricción entre el gobernador y los misioneros. Estos rechazaban que se forzara a los bubis a contratarse como braceros en las fincas de cacao, porque preferían convertirlos en pequeños explotadores de ese cultivo. Pero aceptaban la prestación laboral en las obras públicas y ellos mismos forzaban a los isleños a construir gratis los edificios de las misiones y los caminos de acceso[47]. No se oponían a la explotación de las grandes fincas, pero mediante braceros foráneos, formalmente contratados, muchos de ellos reclutados a la fuerza y sin la posibilidad de abandonar el trabajo antes del final del contrato, que solía ser de dos años. Los mismos claretianos tenían braceros contratados en sus fincas. En 1913, Barrera elaboró un proyecto de nuevo reglamento laboral para mejorar sus condiciones. La reforma establecía unos derechos laborales mínimos, sancionaba las faltas de los braceros con trabajos forzados en régimen penitenciario que podían extenderse entre 5 y 90 días, multaba a los patronos por incumplir la normativa y por malos tratos y facilitaba las denuncias de los braceros en la Curaduría (encargada de hacer cumplir la legislación laboral). La Cámara Agrícola se opuso a la norma, con el apoyo del representante de los misioneros, para quienes esa actitud era «una de las causas» de la animadversión del gobernador hacia ellos[48].

El 27 de abril de 1917, el hermano Porta, capataz en la finca de Banapá, sorprendió sin trabajar al bracero fang Nguere-Aló y le dio con un palo en la espalda además de varias patadas, una de las cuales alcanzó sus testículos, lo que le hizo perder el conocimiento durante cerca de dos horas, debido a una «insuficiencia

[46] AGA, carta del gobernador al ministro de Estado, 11 de octubre de 1922, caja 81/8148, exp. 5 y 19 de octubre de 1922, caja 81/6466, exp. 14.

[47] AGA, caja 81/8145, exp. 5, carta de Ángel Barrera al ministro de Estado, 14 de enero de 1923, ejemplo de trabajo forzado gratuito para las misiones.

[48] Miranda Junco, *Leyes coloniales*, disposiciones números 517 y 520; Creus Boixaderas, inédita, pp. 307 y 473-478; Sanz Casas, inédita, pp. 133-134; Sundiata, 1996, pp. 134-139; ACC, carta al padre Manuel Luna, 30 de enero de 1915, caja 13, sobre 4, fº 43.

mitral» que se descubrió más tarde. Enviado al hospital, en medio del susto y la protesta de sus compañeros, que acusaron luego a Porta de frecuentes maltratos, los médicos le diagnosticaron una contusión lumbar que lo mantuvo en observación. Al no sufrir lesiones internas, el bracero se recuperó muy rápido y, al día siguiente, ya pidió el alta. Esta recuperación condujo al padre Ramón Albanell, superior de la misión de Santa Isabel, a creer que Porta fue veraz cuando negó haberle pegado, y atribuyó todo a un complot del gobernador y sus secuaces, los médicos del hospital y el curador, quien, tras una breve investigación multó a Porta con cien pesetas por malos tratos. Creyó que Nguere-Aló había fingido sus dolores y desvanecimiento, sin preguntarse por qué no siguió fingiendo luego en el hospital. Llevado ante dos doctores amigos de la misión, estos certificaron que no había ninguna «anormalidad» en «los distintos órganos y aparatos», por las posibles secuelas de «un traumatismo que dice haber recibido», pero descubrieron la vieja lesión cardiaca mencionada. Albanell entendió que no había habido traumatismo y desde *La Guinea Española* denunció todo el montaje.

La revista negaba los malos tratos a Nguere-Aló, pero venía a justificarlos de modo genérico. Citaba la inquietante declaración de Porta: «No le he pegado porque no había motivo para ello», y aludía a las frecuentes quejas por maltrato de los braceros ante el curador como «un caso epidémico muy ordinario, llamado bracerismo, cuyo tópico más adecuado es el "ungüento" marca alemana, aplicado a su debido tiempo».

Barrera ordenó que seis doctores le realizaran un nuevo examen médico al bracero. Uno de ellos era uno de los dos amigos de la misión, el otro padecía paludismo. Estos médicos certificaron por unanimidad que el bracero había sido golpeado, pero sin secuelas internas, y que había perdido la consciencia por su insuficiencia mitral. A continuación, Barrera ratificó la multa impuesta a Porta, disuadió al curador de querellarse contra la revista y censuró a los misioneros, no sólo por ver por todas partes «una persecución a la Misión» inexistente, sino por su descarada justificación de los castigos físicos[49].

NUEVO VICARIO, VIEJO ENFRENTAMIENTO: LA «PROFANACIÓN» DEL CEMENTERIO

En 1918, murió el padre Coll y Propaganda Fide nombró nuevo vicario al padre Nicolás González, propuesto por la Congregación[50]. Al inicio, las relaciones con el gobernador parecieron mejorar, como se vio en la resolución de los primeros conflictos.

[49] ACC, carta del padre Ramón Albanell a Martín Alsina, 2 de mayo de 1917, caja 13, sobre 5, fº 9 y 22 documentos consecutivos; Ruiaz, «Las cosas en su punto», *La Guinea Española*, 10 de mayo de 1917, pp. 99-102.

[50] APF, carta de Martín Alsina al papa, 15 de junio de 1918, vol. 636, fº 348 y documentos consecutivos.

En junio y octubre de 1919, el superior de la misión de Annobón, el padre Lázaro Arconada, negó el entierro en el cementerio a dos vecinos, una mujer y un hombre, ahogado este último mientras pescaba, porque de forma pública habían vivido amancebados, lo que motivó el malestar de los isleños. Al ir una delegación de ellos a Santa Isabel a quejarse ante Barrera, este decidió escribir al vicario lamentando la decisión de Arconada, sin discutir la potestad de la Iglesia en la materia. Los annoboneses le habían dicho que «no volverían a la Iglesia… y que volverían a sus antiguas costumbres» (su peculiar catolicismo sin clero), por lo que les amonestó e incluso amenazó. Pero el misionero podía haber actuado con menos rigor, como se hacía en España con muchos suicidas, de acuerdo con la prudencia que se recomendaba en el Concilio de Trento. Le censuraba también que hubiera escrito al delegado diciéndole que no tenía por qué explicarle los motivos de su decisión, ya que así menospreciaba su autoridad.

El vicario contestó cordial a «su atenta» carta: «Mi venerado D. Angel» —comenzaba—: Aunque se trataba de «pecadores públicos impenitentes», reconocía que la «gravísima pena canónica» podía haberse sustituido por un entierro en sagrado «sin solemnidad» y pensaba amonestarlo[51].

Pero un conflicto de 1922 acabó con la paciencia del vicario. Cuando se hallaba en la Península, hizo unas declaraciones al diario católico *El Debate* en las que expresaba algunas críticas a la política colonial, sin ninguno de los elogios que tanto gustaban a Barrera. Destacaba «la excesiva tolerancia de las autoridades con determinados vicios, como son el alcoholismo y la falta de estabilidad de la familia, ya que allí la mujer […] se compra y vende y hereda». Y, al final, afirmaba que la colonia «se resiente un poco de militarización». La susceptibilidad y egolatría del gobernador no podía dejar pasar la oportunidad que se le brindaba. Movilizó a todas las instituciones y fuerzas vivas para que elevaran su protesta por las declaraciones del vicario y elogiaran hasta los límites acostumbrados sus virtudes: la Cámara Agrícola, el Patronato de Indígenas, el Consejo de Vecinos de Santa Isabel y varios escritos colectivos de europeos, fernandinos, jefes nativos e incluso altos cargos de la Administración colonial a sus órdenes[52].

En su misiva al ministro, Barrera se presentó hábilmente como defensor de la misión, al asegurar que era imposible que el vicario hubiera hecho «las manifestaciones atribuidas» por el diario, el cual le había malinterpretado. El vicario, recibido por los misioneros a su regreso a la colonia con toda una primera página de *La Guinea Española* (fig. 3) en la que lo saludaban con un poema bajo la reproducción de su retrato, terminó plegándose a la humillación de aceptar que no había dicho todo lo que el periodista le atribuía. Barrera le

[51] AGA, caja 81/6949, exp. 10, carta del delegado del Gobierno en Annobón al gobernador, 27 de octubre y 22 de noviembre de 1919; carta del gobernador al vicario y contestación, 7 y 11 de febrero de 1920.

[52] «La Guinea Española», *El Debate*, 27 de julio de 1922, p. 3; AGA, caja 81/8148, exp. 5, carta del gobernador al ministro de Estado, 11 de octubre de 1922, y escritos adjuntos.



Dedicada a hacer Religión, Patria y Colonia

Con aprobación Eclesiástica.

La Guinea Española

REVISTA QUINCENAL

Publicada por Padres Misioneros Hijos del Corazón de María

AÑO XIX Santa Isabel (Fernando Póo) 10 Diciembre de 1922 Núm. [illegible]

UN SALUDO,

AL ILMO. Y RMO. P. NICOLÁS GONZÁLEZ.

Con motivo de su vuelta a la Colonia.

Hoy tus hijos, Padre amado,
Ya llegado,
Te saludan y te aclaman;
No desoigas, pues, su canto,
Dulce encanto
De los pechos que te aman.

No desoigas los clamores
Y rumores
De su férvida canción,
Que es canción dulce y hermosa
Que rebosa
De su amante corazón.

Son tus hijos los que entonan
Y pregonan
Tus grandezas y loores:
Son aquellos que tú viste
Y vestiste
Con ropas de bienhechores.

Son los pobres desvalidos
Que unidos
A tan dulce y grato són
De tu mano bondadosa
Cariñosa
Imploran la bendición.

Son los niños harapientos
Y hambrientos
De doctrina celestial;
Son las niñas rescatadas
Que postradas
Ante tí, huyen del mal.

Son los míseros infieles
Para quienes
Nunca tu mano cerraste:
Son aquellos que en sus cuitas
A solitas
En sus chozas consolaste.

Son los pámues, los utondes,
Con los kombes,
Balengues, buicos, moseches,
Los bapucus, los bomudis,
Y los bubis
Hijos son: no los deseches.

Somos por fin tus leales;
Como tales,
Lucharemos con valor:
A tu lado lucharemos,
Reñiremos
Las batallas del Señor.

Lucharemos con denuedo
Siempre nuevo
Fijos siempre en esta idea:
Luchar, padecer, vivir,
Y morir,
Misioneros de Guinea.

R. Q., C. M. F.

FIG. 3. — Portada de la revista *La Guinea Española* del 10 de diciembre de 1922.
Colección privada

contestó muy satisfecho diciendo que siempre había estado seguro de la tergiversación del periodista y se enorgullecía de que era un «asunto al que procuré quitar toda importancia desde el primer instante»[53].

La humillación sufrida debió animar al vicario González a lanzar una ofensiva en toda regla contra Barrera sólo cinco días después de su triunfante contestación. Esta vez, el asunto fue una costumbre de los criollos de la capital, extendida por otras colonias británicas. Durante las madrugadas de Navidad y Año Nuevo, se dirigían en procesión a los cementerios católicos o protestantes, mientras cantaban tristes tonadas que evocaban a los espíritus de los antepasados. Un enmascarado disfrazado de color negro, el *ñangüe*, entraba en el recinto mientras los demás permanecían junto a la puerta, y realizaba diversos ritos en las tumbas, para invocar el favor de los espíritus. Tras salir desaparecía en el bosque y la comitiva regresaba a la ciudad justo al amanecer con cánticos mucho más alegres, y allí se juntaban otros enmascarados disfrazados de vivos colores para recorrer las calles. El rito se venía celebrando desde mediados del siglo XIX, sin incidente alguno, y se siguió realizando después, incluso durante el franquismo[54].

El 28 de diciembre de ese 1922, González conminó al gobernador a que impidiera los previstos «actos supersticiosos e inmorales» en el cementerio, «penados por la Ley eclesiástica y por las Leyes del Reino». Barrera le contestó asegurando que «no se comete acto inmoral alguno» y que se trataba de una «niñada» y una «tontería», pese a lo cual «doy las órdenes oportunas para que se evite cosa tan infantil que se ha venido repitiendo desde hace infinidad de años». Pero la noticia de la prohibición indignó profundamente a los fernandinos contra el vicario. Ante el rumor de que se preparaba una protesta ante la misión, González conminó al jefe de policía a impedirlo. Barrera finalmente negoció con los notables criollos para que sólo un grupo reducido fuera al cementerio del modo más silencioso posible. Así se hizo. Pero, en los días siguientes, el párroco visitó a varios fernandinos a los que preguntó si habían asistido al cementerio y si había policía para impedirlo (Barrera sólo había enviado al jefe de policía) y les amenazó con represalias tras la supuesta pronta destitución del gobernador, lo que provocó un escrito de protesta dirigido al vicario con ciento veinte firmas. Barrera convenció a los promotores para que se lo entregaran y en su informe al ministro acusó al vicario de querer «originar un conflicto a este Gobierno General». Antes le había escrito a este justificándole su actuación y destacando cómo había impedido todas las protestas. González le contestó de modo desabrido: «Le hago responsable de los perjuicios y daños que de ese proceder [suyo] se me

[53] AGA, caja 81/8145, exp. 5, carta del vicario al gobernador, 19 de diciembre de 1922; caja 81/6953, exp. 4, carta del gobernador al vicario, 23 de diciembre de 1922.

[54] AGA, caja 81/8145, exp. 5, carta de Ángel Barrera al ministro, 12 de enero de 1923; ARANZADI, 2012; ARIJA, *La Guinea española*, pp. 136-138; CASTELLÓN, «Navidades en el Ecuador». RUIAZ, «De Santa Isabel», *La Guinea Española*, 10 de enero de 1928, pp. 13-14, criticó de nuevo el rito, pero sin conminar a las autoridades a impedirlo.

sigan a mí y a la Misión». Barrera le contestó en el mismo tono: «Toda ella [su comunicación] es un desacato a la Autoridad superior de la Colonia y además envuelve una insidia y una amenaza a la misma»[55].

LA ÚLTIMA OFENSIVA CONTRA BARRERA: LA DESTITUCIÓN

El conflicto del cementerio fue para el padre González la gota que colmó el vaso. En su informe al procurador en Madrid, Juan Postíus, le pedía «libertar a estas misiones del estado de opresión y de persecución en que se hallan desde tanto tiempo, y que en esta última temporada tanto ha agravado el Sr. Gobernador general». Añadía una larga lista de agravios y acusaciones contra Barrera y urgía su expulsión[56]. Pero Postíus no logró apartar al gobernador de su puesto, ni siquiera cuando en septiembre de ese mismo 1923 se estableció la dictadura militar de Primo de Rivera. Un año después, González apelaba directamente al Vaticano y en su informe anual denunciaba la persecución de Barrera. El prefecto de Propaganda Fide, Willem Marinus Van Rossum, asustado, lo notificó al secretario de Estado, Pietro Gasparri, quien trasladó la protesta al nuncio en Madrid, Federico Tedeschini. Este se dirigió al superior de los claretianos y le pidió información sobre la «objetividad» de las acusaciones. Se le contestó mediante un escrito del Consejo General de la Congregación que, aunque resulte sorprendente, no dejaba en buen lugar al vicario: Barrera respetaba oficialmente el estatus de la misión católica y mantenía «la cortesía oficial» con el vicario. Era cierto que en privado hablaba mal de él, pero se trataba de algo mutuo. González exageraba sus acusaciones. Lo mejor era «esperar al cese del Gobernador, que no puede tardar mucho tiempo». Tedeschini contestó a Gasparri en los mismos términos y le informó de la gran influencia de sus dos hermanos en la Corte y ante el dictador, así como de los rumores de que sería relevado cuando regresara enfermo a España[57].

Vemos en este conflicto cómo el Vaticano confiaba por completo en la congregación a la hora de controlar a sus misioneros. Comprobamos así cómo, al igual que el gobernador daba cuenta de sus actuaciones al ministro de Estado, el vicario y los misioneros en sus escritos al prefecto en Madrid, además de nutrirle de argumentos ante el Gobierno, también buscaban justificarse.

[55] ACC, carta del vicario al gobernador, 26 de diciembre de 1919, caja 13, sobre 6, fº 88 y tres documentos siguientes; AGA, caja 81/8145, exp. 5, carta del gobernador al ministro de Estado, 12 de enero y 11 de marzo de 1923; carta del vicario al gobernador, 28 de diciembre de 1922 y 5 de enero de 1923, carta de Lolín, Kinson y Collins al gobernador, 2 de enero de 1923; carta de Kinson al gobernador, 2 de enero de 1923; carta de 120 fernandinos al vicario, 6 de enero de 1923; carta del gobernador al vicario, enero de 1923 y 6 de enero de 1923.

[56] ACC, carta de Nicolás González a Juan Postíus, 15 de enero de 1923, caja 13, sobre 6, fº 108.

[57] APF, carta de Nicolás González a PF, 10 de noviembre de 1924, vol. 837, fº 1036 y 19 de noviembre de 1925, vol. 934b, fº 694; carta de Pietro Gasparri a Willem Marinus Van Rossum, 20 de junio de 1925, vol. 837, fº 1049; carta de Federisco Tedeschini a Pietro Gasparri, 3 de junio de 1925, vol. 837, fº 1050. ACC, carta de Juan Postíus al nuncio, 24 de marzo de 1925, caja 13, sobre 6, fº 111.

En efecto, Barrera comenzó a enfermar de parálisis progresiva a comienzos de 1925 y en junio se vio obligado a regresar a la Península. A finales de año, el nuevo Directorio civil de Primo de Rivera decretaba que lo sustituyera el general Miguel Núñez de Prado. *La Guinea Española* celebró ambos acontecimientos dedicando su primera página a los retratos de los dos sustitutos, el interino y el definitivo. Barrera falleció el 20 enero de 1927, con sesenta y tres años de edad. La revista publicó una amplia necrológica en la que unas críticas muy respetuosas iban acompañadas de grandes elogios a su capacidad de trabajo, amor a la colonia, «legislación proteccionista, muy justa en su conjunto», desvelo por los indígenas (elogiando incluso el antes denostado reglamento del trabajo bracero) y otros éxitos de su gestión. Entre las críticas, el haberse convertido en «árbitro único de la Colonia», rodeado de «adulación» en la que «medraron no pocos». Se le achacaba también haberse formado en el «espíritu colonial» de «algunas autoridades en el archipiélago filipino», en clara alusión a los gobernadores que se enfrentaron a las órdenes religiosas en los últimos decenios del siglo XIX[58].

La memoria posterior de Barrera entre los claretianos no ha sido negativa en exceso. El padre Pujadas le recuerda como un auténtico virrey, pero le exculpa de algunas de sus fricciones con los misioneros. El luego vicario, Leoncio Fernández Galilea, le recordaría como «gobernador modelo». Desde su acendrado colonialismo patriótico, los claretianos no podían dejar de apreciar la eficaz gestión de Barrera[59].

Tanto Barrera como los misioneros claretianos defendían la colonización española del territorio guineano, entendida como la sumisión de sus habitantes, su españolización y la imposición sobre los mismos del trabajo para el mercado capitalista. Este común interés obligó a los claretianos a reconocerle al gobernador su enorme dedicación a la colonia y muchos de los éxitos de su gestión. Barrera, por su parte, nunca pensó en desafiar el estatus privilegiado de la misión católica. Menos en perseguirla.

Entre las causas de los conflictos no hay que descartar el difícil carácter del gobernador, ególatra y suspicaz, y de algunos de los misioneros, como Albanell o el vicario González. También influyó el deseo de ambas partes de hacer valer su propia autoridad frente al otro. Pero la principal desavenencia residía en el deseo de los claretianos de utilizar métodos coactivos para imponer la moral católica a los nativos, en especial a los bautizados: perseguir la poligamia y el concubinato, mantener a los alumnos en los internados en contra de sus familias, etc. Barrera, por su racismo, defendía

[58] «Noticias de la colonia», *La Guinea Española*, 25 de mayo de 1925, p. 14; *El Sol*, 23 de junio de 1925, p. 6; Real Decreto de 21 de diciembre de 1925 (*Gaceta de Madrid*, 23 de diciembre de 1925); «Necrología», *La Época*, 21 de enero de 1927; *La Guinea Española*, 25 de junio de 1925 y 10 de enero de 1926; RUIAZ, «El Excmo. don Angel Barrera y Luyando», *La Guinea Española*, 25 de febrero de 1927, pp. 10-11.

[59] PUJADAS, 1968, pp. 350-351, 368 y 451-452; VICARIO APOSTÓLICO DE FERNANDO POO, *Memorias de un viejo colonial*, pp. 51-53.

una mayor tolerancia: toda verdadera cristianización estaba condenada al fracaso y los métodos coactivos podían provocar un malestar social peligroso. Bastaba con mantener a los nativos sometidos, leales a España y su gobernador y trabajando para el mercado o el Estado. Su casi imposible moralización habría de ser una paciente y lentísima tarea.

En sus pugnas con los claretianos, Barrera contó con el decisivo apoyo de los gobiernos de la metrópoli, tanto por lo eficaz de su gestión como por el apoyo del rey a través de sus hermanos. Dentro de la colonia, Barrera contaba con una legión de aduladores. Los misioneros, por su parte, contaban con buenos amigos en la colonia, incluso en la Administración. En Madrid, su procurador estaba en permanente contacto con el Ministerio de Estado y contaba con amigos entre sus funcionarios. Tenían, además, el apoyo de influyentes personalidades de la Corte y podían defender sus posiciones desde su revista guineana y la prensa católica de la metrópoli. En su ofensiva final, el desesperado vicario González intentó movilizar al mismo Vaticano para que usara toda su influencia ante el Gobierno de Madrid, pero su propia congregación lo desautorizó.

III

TERRITORIOS DE CONFLICTO

EL PADRE CLARET Y EL ESCÁNDALO DE LOS MATRIMONIOS INTERRACIALES

MISIONES CATÓLICAS Y SEXUALIDAD EN LA CUBA COLONIAL (1851-1857)

Jeanne Moisand
Université Paris I – Panthéon Sorbonne

El 1 de febrero de 1856[1], en Holguín, una ciudad del Oriente cubano, el arzobispo Antonio María Claret fue apuñalado por Antonio Abad Torres, un zapatero de Canarias de treinta y cinco años[2]. Según la investigación judicial, el criminal siguió al prelado desde Gibara, un puerto situado a 38 kilómetros, a donde Claret había llegado para llevar a cabo su misión en la región. Esperó para cometer el atentado, aunque al final actuó ante la multitud y en presencia de las autoridades locales[3]. Eran las ocho y media de la noche, Claret acababa de celebrar una misa, momento clave de la misión que llevaba desde unos días en la ciudad y había empleado todas sus habilidades oratorias durante un largo sermón: «Decían que fui feliz como nunca», contó incluso en sus memorias[4]. Al salir de la iglesia, vio cómo el pueblo cubano se le presentaba tan manso como siempre después de una de sus predicaciones[5]. Fue justo en ese momento de gran intensidad emocional cuando Abad Torres le atacó, este apuntaba al cuello pero sólo llegó a la mejilla, que atravesó con su cuchillo hasta la mandíbula. Protegido por dos policías municipales que le rodeaban, Claret salió del apuro con una profunda herida[6]. Desconcertado por esta peculiar tentativa de homicidio, el fiscal de la alcaldía mayor de Holguín en primer lugar sospechó que pudiera tratarse de un complot: «No es muy fácil entender cómo un zapatero haya podido formar la idea de tan grave atentado», escribió en la descripción de los hechos[7]. No se encontró ninguna evidencia para sostener la idea de una conspiración en la investigación[8]. Pero el arzobispo siguió creyendo que Abad

[1] Agradezco encarecidamente su ayuda a Marc Audí, a Miquel y a Marc Casanovas, a Josep M. Fradera, al padre Carlos Sánchez y a Ariel Suhamy.

[2] «Sobre el atentado cometido en Holguín contra el arzobispo de Cuba», AHN, Ultramar, leg. 1701, exp. 17; Lebroc Martínez, 1992, p. 276.

[3] AHN, Ultramar, leg. 1701, exp. 17, doc. 4; Lebroc Martínez, 1992, p. 276.

[4] Claret, *Autobiografía*, pp. 573-577.

[5] Bermejo, *San Antonio María Claret*, carta 76, a la reina Isabel II, 22 de octubre de 1852, pp. 180-181.

[6] Claret, *Autobiografía*, pp. 573-577.

[7] AHN, Ultramar, leg. 1701, exp. 17, doc. 12.

[8] AHN, Ultramar, leg. 1701, exp. 17, doc. 16, autos definitivos.

Xavier Huetz de Lemps, Gonzalo Álvarez Chillida y María Dolores Elizalde (eds.),
Gobernar colonias, administrar almas, Collection de la Casa de Velázquez (169), Madrid, 2018, pp. 209-228.

Torres no había actuado solo. Sin embargo, el incendio de la casa donde tenía que dormir en el camino de regreso a Santiago de Cuba confirmó sus sospechas. La Providencia le había protegido, de nuevo, al hacerle parar antes de la etapa prevista[9]. Si se intuía de forma tan nítida una conspiración, era por el hecho —de notoriedad pública— de que el prelado tenía muchísimos enemigos.

Desde que llegó a la isla en 1851, Claret hizo de la regeneración moral de la colonia su caballo de batalla. Luchaba para poner fin al concubinato, muy común en Cuba. Las parejas de hecho eran, a menudo, de distintas razas: no se podían casar sin la licencia especial de las autoridades locales, según lo estipulaban una Real Cédula de 1805 y un reglamento de 1842[10]. Claret y sus misioneros eludían estas disposiciones y casaban a todas las parejas que encontraban, lo quisieran o no. Las resistencias y oposiciones frontales a estas nuevas prácticas matrimoniales se multiplicaron durante su episcopado, no sólo por parte de la gente humilde como Abad Torres, sino también por notables que pretendían defender la estabilidad colonial, amenazada según ellos por toda transgresión de las fronteras raciales. El caso Claret hizo estallar las profundas tensiones que oponían dos legitimaciones del dominio colonial en la Cuba esclavista de la década de 1850[11]. El conflicto cristalizó en torno a las prácticas sexuales y matrimoniales entre «razas» distintas, enseñando cuán fundamental era el «gobierno de lo íntimo»[12] para mantener el orden colonial. Mientras que, para Claret, el matrimonio interracial permitía conducir a la sociedad cubana hacia la familia cristiana y luego hacia la civilización, según sus opositores llevaba al caos racial y social, primer paso hacia la degeneración definitiva de la colonia. ¿Quién se escondía detrás de cada discurso, qué intereses cubrían y cuál de los dos triunfó al final? Intentar saberlo permite, mientras se dilucida el atentado contra Claret, entender el polémico papel de la segregación racial por el matrimonio en el orden colonial cubano de la década de 1850, cuando la esclavitud masiva, la presión de los abolicionistas sobre España y las migraciones de muchos blancos pobres hacían de las uniones interraciales un problema cada vez más agudo en la isla (véase el mapa).

LA CUMBRE EMOCIONAL DE UNA «MISIÓN»

Claret se sentía misionero antes que arzobispo[13] y pasaba el menor tiempo posible en su palacio episcopal. Fue en Cataluña, su región natal, donde organizó las primeras misiones y fundó su congregación en 1849[14]. Venía de una familia de pequeños emprendedores del textil y, a pesar de las angustias que le

[9] Gil, *Epistolario de San Antonio María*, Currius, vol. 1, carta 455, Currius, 15 de marzo de 1856, pp. 1184-1185; vol. 3, carta 1594, al cardenal Brunelli, pp. 238-239.

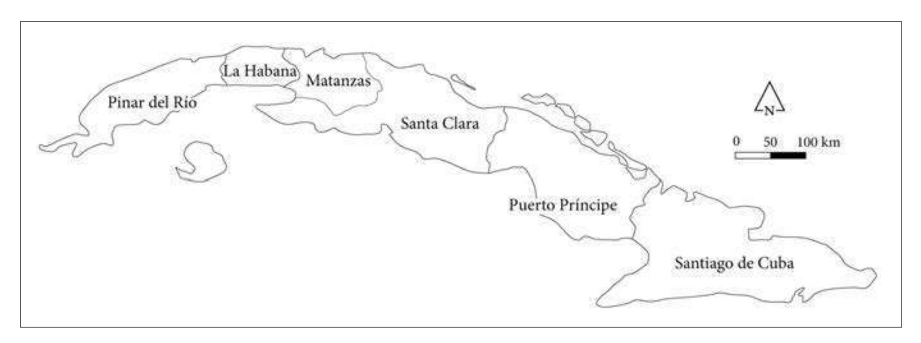
[10] Stolcke, 1992.

[11] Sobre las «tensiones de imperio», véase Stoler, Cooper, 2013.

[12] Stoler, 2013.

[13] Bermejo, *San Antonio María Claret*, carta 76, a la reina Isabel II, 22 de octubre de 1852, p. 181.

[14] No venían todos de la congregación fundada por Claret en 1849: los claretianos ganaron su fama más tarde, en las misiones coloniales en África (Álvarez Chillida, 2014; Creus Boixaderas, 2000).



Las provincias de Cuba (1878-1898)
© MSH Clermont-Ferrand

procuraban tanto la revolución industrial como la liberal, nunca se comprometió claramente con el bando carlista[15]. Ese no fue el caso de su misionero favorito en Cuba, el capuchino Esteban de Adoáin, que tomó partido en contra de los liberales durante la Primera Guerra Carlista[16]. Exiliado en Italia y luego en Venezuela, el fraile vasco se presentó a Claret en Santiago de Cuba en 1851, por la gracia de la Providencia, en palabras del eclesiástico[17]. En 1852, los fieles de varias parroquias de Bayamo expresaron su queja por las maneras violentas del fraile[18], con lo que apuntaban al propio Claret. Los liberales moderados —en el poder en Madrid desde 1845— vieron así confirmadas sus inquietudes sobre los excesos del prelado. En la búsqueda de la conciliación entre la monarquía liberal y el papado —una política que desembocó en el Concordato de 1851[19]—, los moderados habían juzgado útil alejar a Claret de la Península, a la vez que aprovechaban su celo misionero en el ámbito colonial.

En las misiones cubanas, Claret retomó las prácticas empleadas en Cataluña y en el resto de Europa por el clero ultramontano de la época, pensadas para reconquistar al pueblo después de los traumas revolucionarios. Grandes concentraciones colectivas en las que se llevaban a cabo predicaciones, procesiones, misas, comuniones y confesiones masivas, jalonaban estas misiones, desplegando una escenografía sofisticada, cuyo ritual se adaptaba a las diferencias raciales en Cuba: después del catecismo, los niños desfilaban en procesiones «los blancos con un estandarte blanco y los negros con un estandarte rosado»[20]; comuniones y confesiones se sucedían a un ritmo acelerado[21] hasta horas

[15] Fernández, 1946, vol. 1, pp. 102 *sqq*.

[16] Ciáurriz, *Vida del siervo de Dios*, p. 22.

[17] Gil, *Epistolario de San Antonio María*, vol. 1, carta 264, al capitán general, 7 de febrero de 1853, pp. 750-767.

[18] Bermejo, *Epistolario pasivo*, t. II, carta 84, del capitán general, diciembre de 1852, pp. 215-220.

[19] Journeau, 2002.

[20] Bermejo, *San Antonio María Claret*, carta 67, al reverendo don Fortián Bres, 5 de enero de 1852, pp. 162-163.

[21] *Ibid*., carta 54, al capitán general, 28 de marzo de 1851, p. 123.

avanzadas de la noche[22]; se enriquecía la decoración elemental de las iglesias locales[23]. La predicación se basaba en los medios culturales más modernos[24]: Claret distribuía «buenos libros» para contrarrestar la influencia destructiva de los «catecismos protestantes impresos en Inglaterra y en América del Norte, en idioma castellano»[25]. Escritos por él y publicados por la editorial que había fundado en Barcelona, estos sencillos catecismos se reeditaron con muy pocos cambios para la colonia[26], y se distribuyeron, como en la metrópoli, cientos de miles de ejemplares.

Las misiones de Claret jugaban con el temor y la culpabilidad de los fieles. A finales del año 1852, el prelado interpretó una serie de terremotos y epidemias mortíferas como los signos evidentes de los pecados de su rebaño, y designó a los concubinos como los principales responsables de los desastres[27]. El capuchino Adoáin evocó en sus notas el espanto que le proporcionó uno de los sermones más apocalípticos del prelado: «Por mi parte, confieso que se me erizaron los cabellos y palpitó el corazón al oír a manera de trueno la voz de Claret»[28]. Aterradas, las parejas de hecho se casaban en masa. El arzobispo se jactaba de poder llegar en algunos pueblos a «un completo vuelco», pues se realizaban hasta trescientos matrimonios en la misma parroquia. Todos los días eran declarados día de fiesta para celebrar más matrimonios durante las misiones[29]. En una carta de 1852 al prelado, el misionero catalán Manuel Subirana hacía alarde de más de 200 bodas en la misión de El Cobre, 350 en Morón, 170 en Ti Arriba, 400 en Baracoa, 130 en Sagua, 220 en Mayarí y de 500 a 600 en el territorio de Palma Soriano[30]. En 1853, después de dos años de misiones, Claret presentó un impresionante balance al capitán general: 10 000 matrimonios celebrados y 40 000 niños legitimados en dos años, 100 000 libros distribuidos, 70 000 comuniones realizadas y 300 000 confesiones oídas[31].

Algunos fieles resistieron a la empresa claretiana de regeneración moral, como bien lo prueba la historia de Abad Torres. Los policías que investigaron el atentado llegaron a la conclusión de que se trataba de una venganza personal,

[22] «Quejas contra el arzobispo de Cuba», AHN, Ultramar, leg. 1660, exp. 7, doc. 41.

[23] Gil, *Epistolario de San Antonio María*, vol. 1, carta 264, al capitán general, 7 de febrero de 1853, pp. 761-762.

[24] Lagrée, 1999.

[25] Bermejo, *San Antonio María Claret*, carta 70, a la reina Isabel II, Manzanillo, 24 de mayo de 1852, p. 168.

[26] *Ibid.*, carta 82, al obispo de Urgel, Santiago de Cuba, 27 de abril de 1853, pp. 193-194.

[27] *Ibid.*, carta 73, al gobernador de la provincia, 4 de septiembre de 1852, pp. 176-177; Gil, *Epistolario de San Antonio María*, vol. 1, carta 260, al párroco de la Trinidad, 9 de enero de 1853, pp. 743-744; Id., vol. 3, carta 1511, a sus diocesanos, finales de 1852, p. 121.

[28] Ese día, Claret excomulgó a un concubinario, como veremos luego (Ciáurriz, *Vida del siervo de Dios*, p. 142).

[29] Bermejo, *San Antonio María Claret*, carta 69, al obispo de Vic, 7 de abril de 1852, pp. 165-166.

[30] Bermejo, *Epistolario pasivo*, t. I, carta 56, de don Manuel Subirana, 16 de junio de 1852, p. 147.

[31] Gil, *Epistolario de San Antonio María*, vol. 1, carta 264, al capitán general, 7 de febrero de 1853, p. 766.

como lo pensaban los informantes de Claret. El arzobispo había amonestado a Abad Torres por vivir en concubinato y le había instado, o a poner fin a su relación ilícita, o a casarse. Parece ser que el canario no cumplió con las órdenes. No era la primera vez que las misiones provocaban un drama: Rafael Meloño, padre de ocho hijos con una parda libre, amenazó con suicidarse si le separaban de ella[32]; Ninfa Escalona, tras arrepentirse de sus relaciones ilícitas con el zapatero Antonio González, fue asesinada por él justo después del final de una misión[33]. Abad Torres fue el primero en desviar el crimen pasional hacia el arzobispo. Escapó del garrote vil, pero pasó diez años de presidio en África. En el momento del ataque en Holguín, Claret ya gozaba, sin embargo, de un largo historial de conflictos con todo tipo de fieles, desde un zapatero de pueblo inmigrado como Abad Torres, hasta el presidente de la Real Audiencia de Puerto Príncipe, el principal tribunal de la diócesis.

LOS OPOSITORES AL PRELADO: ¿UNOS ENEMIGOS DE ESPAÑA?

El arzobispo empezó a quejarse de amenazas por parte de varias personas o grupos a partir de 1852. Los enemigos de España, opuestos a su obra de regeneración moral, intentaban según él hacerle daño hasta físicamente. La legitimidad de la tutela española sufrió bastantes ataques durante la década de 1850, y quizá este contexto explicara, de hecho, la impopularidad de un prelado peninsular. Las élites criollas, excluidas de las Cortes desde 1837 —cuando los liberales les quitaron toda la representación parlamentaria con el pretexto de la complejidad racial de la isla[34]—, querían recuperar el acceso a una ciudadanía plena. Pero la demografía de la sociedad cubana llegó por aquella década a un punto crítico, momento en el que se invirtió la proporción entre la población llamada de color (libres y esclavos) y la población considerada blanca: tras el tráfico masivo de cientos de miles de esclavos africanos desde finales del siglo XVIII, los blancos eran ahora, y por poco tiempo, la minoría[35]. Esta situación reforzó los temores de los «reformadores», que abogaban por el «blanqueamiento» de la isla para impedir que Cuba siguiera el destino de Haití (el de una «guerra de razas» ganada por los negros). Los capitanes generales José Gutiérrez de la Concha y Valentín Cañedo —que se sucedieron en el poder durante la estancia de Claret en la isla— querían, por su lado, estabilizar la situación demográfica. Defensores acérrimos de la política del «equilibrio de razas» aprovecharon el temor a la revuelta de esclavos para mostrar que su mando militar era imprescindible y que la tutela española y la ausencia de libertades políticas eran la única defensa

[32] *Ibid.*, vol. 1, carta 190, 3 de julio de 1851, pp. 549-552.

[33] Bermejo, *Epistolario pasivo*, t. I, carta 84, del capitán general, diciembre de 1852, p. 218; Lebroc Martínez, 1992, p. 33.

[34] Fradera, 2004, pp. 113-134.

[35] En 1850, se contaban 488 307 de color (164 410 libres), y 457 133 blancos (Zaragoza, *Insurrecciones en Cuba*, p. 604).

contra la abolición[36]. Esta afirmación de autoritarismo también se apoyó en la renovación del imperialismo español en África y en Asia por esos años[37]. En la zona oriental de Cuba, territorio del arzobispado de Claret, la esclavitud estaba menos extendida que en la occidental de las grandes plantaciones de azúcar y las opiniones reformistas eran más difusas. La popularidad de las opiniones críticas se volvió muy visible en 1851, cuando los «anexionistas» —defensores de la incorporación de una Cuba libre y esclavista a los Estados Unidos— desembarcaron en el área oriental para sublevar la isla. La severa represión a los sospechosos del intento de anexión alcanzó a todos los sectores favorables al ejercicio de las libertades y de los derechos políticos en Cuba.

La toma de control del autoritarismo de la colonia provocó la reforma de la Iglesia cubana, de la cual surgió el arzobispado de Claret. En Cuba como en el resto de las Indias, la Iglesia dependía directamente de la Corona por el Patronato Real, cedido siglos antes por el papado. La desamortización ocasionó una profunda desorganización en la Iglesia, que provocó que fuera casi abandonada hasta la década de 1850, cuando los liberales moderados firmaron el Concordato de 1851 con el papa. Poco después de su llegada a Cuba, Claret compartió su mala impresión con la reina y con el ministro de Gracia y Justicia: el «gobierno de Vuestra Majestad no se ha penetrado bien del estado deplorable del clero de esta diócesis, de su escasez y miseria»[38]. A pesar de los diezmos captados por la hacienda colonial, «las parroquias y las iglesias carecían de la asignación anual de los beneficios»[39]. A su amigo el obispo de Vic, Claret le hizo partícipe de su «indignación al presenciar el criminal abandono en que el gobierno español tiene el culto y el clero de este arzobispado». No era de extrañar, dijo, si los fieles «se queja[ba]n de los españoles», ya que les condenaban a «morir como perros» a pesar de haberles entregado «grandes sumas» a título de diezmo[40].

Sin embargo, una Real Cédula de 1852 sobre el culto y el clero en Cuba satisfizo al prelado[41], pues a los clérigos se les asignó una «pensión decorosa»[42] y se fomentó la instalación de nuevas órdenes religiosas, además del retorno de los jesuitas. También se pretendió españolizar al clero cubano. Los criollos gozaban hasta entonces de un casi monopolio en el acceso al sacerdocio y a las más altas dignidades eclesiásticas de la isla, Las reformas de la década de 1850 rompieron este monopolio y permitieron a los españoles de la Península ocupar

[36] Fradera, 2005, pp. 299 *sqq.*

[37] *Ibid.*; McCoy, Fradera, Jacobson, 2012.

[38] Bermejo, *San Antonio María Claret*, carta 59, a la reina Isabel II, mediados de 1851, pp. 135-142 y, carta 66, al ministro de Gracia y Justicia, 23 de diciembre de 1851, pp. 158-161.

[39] *Ibid.*, carta 87, al papa Pío IX, 21 de octubre de 1853 (trad. del latín de Id.).

[40] *Ibid.*, carta 65, al obispo de Vic, 24 de noviembre de 1851, pp. 156-158.

[41] Gil, *Epistolario de San Antonio María*, vol. 1, carta 264, al capitán general, 7 de febrero de 1853, pp. 750-767.

[42] Bermejo, *San Antonio María Claret*, carta 87, al papa Pío IX, 21 de octubre de 1853, p. 207.

importantes funciones sacerdotales en Cuba[43]. Según Claret[44], estas reformas eran necesarias para luchar contra la creciente influencia del protestantismo entre los criollos[45], y de los cultos paganos entre los trabajadores importados (africanos y chinos). La cruzada contra el concubinato —el tercer elemento— planteó muchos más problemas.

Siendo como era la cabeza visible del proyecto colonial de los moderados más ultramontanos, Claret consideró que la «persecución» de la que era víctima provenía necesariamente de las filas de los que querían «apartarse del dominio de los Españoles»[46]. Para desgracia del prelado, los ataques más importantes contra sus misiones provinieron de la propia Administración española. En agosto de 1852, el arzobispo «dictó»[47] una excomunión en contra de un comerciante que vivía en concubinato en Yara, perteneciente al partido judicial de Manzanillo. Como dudaba de la legalidad de la medida, el teniente gobernador del distrito pidió consejo a su asesor jurídico. Este se basó en dos códigos: el Concilio de Trento, que según él, en efecto, establecía la necesidad de excomulgar a un concubinario reincidente, y las Leyes de Indias, que no definían el concubinato ni siquiera como delito[48]. Unas semanas más tarde, el fiscal de la Audiencia zanjó la cuestión en contra de Claret, pues aseguraba que «los casos de amancebamiento no pueden reputarse graves ni irremediables»[49]. Se instaba al arzobispo a proporcionar los autos de la excomunión, que carecían de fundamento jurídico. El prelado no se había molestado en redactar este tipo de documento[50] y se negó a «retroceder un ápice de lo que conozca ser [su] deber de conciencia»[51], quejándose de que los magistrados se salían de sus atribuciones «obrando no judicial sino gubernativamente»[52]. El fiscal

> se abst[uvo] de calificar esta manifestación dirigida al tribunal superior del distrito, que ha[bía] obrado dentro del círculo de sus atribuciones y de las regalías del Real Patronato[53].

[43] Camacho, 2014; Segreo Ricardo, 2011.

[44] Bermejo, *San Antonio María Claret*, carta 60, al gobernador de la provincia, 15 de julio de 1853, p. 144.

[45] *Ibid*., carta 70, a la reina Isabel II, 24 de mayo de 1852, pp. 166-171.

[46] Gil, *Epistolario de San Antonio María*, vol. 3, carta 1594, al cardenal Brunelli, p. 238.

[47] *Ibid*., vol. 3, carta 1505, 22 de octubre de 1852, p. 102.

[48] «Competencia entre la Audiencia de Puerto Príncipe y el arzobispo de Santiago con motivo de la excomunión mayor vitanda fulminada por este a D. Agustin Vilarredona», AHN, Ultramar, leg. 1681, exp. 1, doc. 5, dictamen del asesor del teniente de Manzanillo, 1 de septiembre de 1852.

[49] AHN, Ultramar, leg. 1681, exp. 1, doc. 4.

[50] Bermejo, *San Antonio María Claret*, carta 74, al Regente interino de la Real Audiencia de Puerto Príncipe, 22 de septiembre de 1852, pp. 177-178.

[51] AHN, Ultramar, leg. 1681, exp. 1, doc. 5, el padre Antonio M.ª Claret al Regente de la Real Audiencia, 22 de septiembre de 1852.

[52] Gil, *Epistolario de San Antonio María*, vol. 3, carta 1505, a S. M. la Reina, 22 de octubre de 1852, p. 102.

[53] AHN, Ultramar, leg. 1681, exp. 1, doc. 5, fiscal de la Real Audiencia, 6 de octubre de 1852.

El conflicto jurisdiccional se convirtió en una guerra abierta entre dos instancias del gobierno colonial, la Audiencia y la archidiócesis.

La Audiencia llevó el caso al Consejo de Ultramar en Madrid. Para defenderse, Claret acusó a los altos magistrados de solidarizarse con los sectores antiespañoles en la isla. Un recurso formulado contra él, firmado por notables peninsulares de Santiago de Cuba[54], ocultaba, según Claret, los nombres de los prohombres criollos que lo habían formado: el primero, José Fornaris, «soltero amancebado con una casada e encausado por asuntos políticos»[55] era un poeta conocido, que se comprometió luego con la insurrección independentista de 1868[56]; de los otros tres, decía Claret que el capitán general Gutiérrez de la Concha «los tenía notados por malos y perjudiciales»[57]. No sería extraño que, en realidad, se criticara a los misioneros de Claret en esta esfera criolla, un espacio público clandestino donde se cruzaban el reformismo con los anhelos de anexión y las prácticas del complot con las veladas poéticas[58]. A pesar de estas acusaciones, el Consejo de Ultramar zanjó el conflicto a favor de la Audiencia y despojó a Claret del arma de la excomunión[59]. El marqués de la Pezuela, nombrado capitán general de Cuba a finales del otoño de 1853 y favorable al prelado, volvió a la carga y confirmó las acusaciones de Claret contra la Audiencia: «En este como en otros asuntos de alta importancia política», los individuos que la componían iban siempre «en sentido de buscarse popularidad entre los naturales a costa del buen servicio de España»[60]. En torno al caso Claret, se enfrentaban ahora claramente la Audiencia —un tribunal con amplias funciones administrativas, encarnación de la persistente naturaleza jurisdiccional del poder en las Españas[61]—, y el capitán general Pezuela, cuyo mando representaba, por el contrario, la concentración y centralización del poder, así como la suspensión del Estado de Derecho en el nuevo dominio colonial de cuño liberal[62]. Pero antes de llegar a esta confrontación en la cumbre, Claret empezó hundiéndose en numerosos quebraderos jurídicos provocados por la base del orden colonial.

[54] Gil, *Epistolario de San Antonio María*, vol. 1, carta 243, al capitán general, 15 de octubre de 1852, p. 102, citaba a «D. Rafael Contador, Receptor de Rentas reales, amancebado; D. Jaime Arbos, teniente de partido, amancebado; D. Franco Puig, amancebado».

[55] *Ibid.*, vol. 1, carta 243, al capitán general, 15 de octubre de 1852, p. 698.

[56] Fornaris, *Poesías*; Morales y Morales, 1972, pp. 57, 63, 65, 66.

[57] Gil, *Epistolario de San Antonio María*, vol. 1, carta 243, al capitán general, 15 de octubre de 1852, p. 698.

[58] Morales y Morales, 1972.

[59] AHN, Ultramar, leg. 1681, exp. 1, doc. 12, presidencia del Consejo de Ministros, Madrid, 19 de abril de 1853.

[60] «Quejas contra el arzobispo de Cuba», AHN, Ultramar, leg. 1660, exp. 7, doc. 81, carta del capitán general de Cuba al director general de Ultramar, 7 de febrero de 1854.

[61] Garriga, Lorente, 2007; Lorente, 2010.

[62] Fradera, 2005, pp. 192-193 y pp. 220 *sqq*.

LAS AUTORIDADES LOCALES EN CONTRA DE LOS MATRIMONIOS «DESIGUALES»

Antes del atentado de 1857, los opositores a Claret siguieron la vía legal y se apoyaron en la cooperación activa de muchos representantes locales de la autoridad colonial. Lejos de sospechar esta animadversión, Claret actuaba como si los poderes civiles y religiosos pudieran y debieran cooperar sin roce alguno bajo su propia supervisión. No dudaba en dar órdenes a los intermediarios locales de las distintas administraciones y pretendía ponerles al servicio de una verdadera policía moral. Los sacerdotes eran los primeros en intervenir: debían «amonestar» en el púlpito a los que vivían en concubinato[63], preparar la lista de ellos en cada parroquia visitada por los misioneros[64] y levantar los obstáculos materiales que impedían los matrimonios[65]. Se recurría luego a la Administración civil y militar en nombre del Real Patronato. A petición de Claret, el general Joaquín del Manzano, gobernador de la provincia de Santiago, primera autoridad civil y militar de la diócesis, ordenó a los capitanes y jueces locales (los pedáneos)[66] participar en la elaboración de las listas de concubinos[67] que, a veces, enviaba él mismo a los misioneros[68]. La orden de comparecencia se transmitía a los concubinos por los cabos de ronda[69]. Una vez reunidos los pecadores, los misioneros les planteaban el dilema de separarse o casarse, en un tono, con frecuencia, amenazador[70]. A los hombres que elegían la primera opción y tenían hijos de la unión ilícita, se les obligaba «por escrito a pasarles los alimentos»[71]. Se rogaba también a las autoridades locales que intervinieran para castigar a los escandalosos que no cumplían con estas reglas, en especial, con el exilio fuera del partido. Para ver si los malvados se habían enmendado, se espiaban sus idas y venidas para sorprenderles *in fraganti* en casa de la mujer con la que estaban amancebados[72].

[63] Bermejo, *San Antonio María Claret*, carta 56, a los párrocos de la diócesis, 8 de mayo de 1851, pp. 127-129.

[64] Una lista enviada a Claret por el cura de Las Tunas, en Bermejo, *Epistolario pasivo*, t. I, carta 101, del párroco y vicario foráneo de Las Tunas, 3 de mayo de 1853, pp. 253-254.

[65] Gil, *Epistolario de San Antonio María*, vol. 1, carta 187, a sus fieles diocesanos, 21 de junio de 1851, pp. 542-544.

[66] Sobre los Pedáneos y las reformas de la administración de la policía en la década de 1850, véase Godicheau, inédita.

[67] Gil, *Epistolario de San Antonio María*, vol. 1, carta 264, al capitán general, 7 de febrero de 1853, p. 755; Id., vol. 1, carta 283, al gobernador de la provincia, mayo de 1853, p. 799; Bermejo, *Epistolario pasivo*, t. I, carta 56, de don Manuel Subirana, 16 de junio de 1852, p. 147.

[68] Id., *San Antonio María Claret*, carta 60, al gobernador de la provincia, 15 de julio de 1851, p. 144.

[69] Gil, *Epistolario de San Antonio María*, vol. 1, carta 264, al capitán general, 7 de febrero de 1853, pp. 760-761.

[70] *Ibid.*, vol. 1, carta 190, al gobernador de la provincia, 3 de julio de 1851, p. 551.

[71] *Ibid.*, vol. 1, carta 264, al capitán general, 7 de febrero de 1853, p. 759.

[72] *Ibid.*, vol. 1, carta 272, al gobernador de la provincia, 28 de marzo de 1853, p. 781. Esta práctica recuerda al Cura de Ars (Francia), que en la misma época se escondía detrás de los árboles para sorprender los amores entre campesinos antes de denunciarlos en el púlpito (Boutry, 1986).

Las autoridades locales no siempre se adherían —ni mucho menos— a estos procedimientos. El primero en reaccionar fue Francisco Moreno, el comandante militar de El Cobre, una pequeña ciudad minera vecina a Santiago de Cuba, que acogió una misión de Claret en mayo de 1851. Formó un oficio en contra del cura local (por su comportamiento durante una misión de Claret) y lo mandó al gobernador provincial Manzano: describía las amenazas proferidas contra los concubinos, pues a algunos de los cuales los había obligado a casarse contra su voluntad y había celebrado dos matrimonios desiguales. La última acusación alarmó al gobernador[73]. Ayudado por su asesor jurídico, le dio la razón al comandante: al arzobispo se le recordó la legislación sobre matrimonios desiguales (de la que se tratará luego) y se le rogó atenerse a ella[74]. «Respeto la opinión de que los matrimonios que se intentan entre personas desiguales puedan ser perjudiciales —contestó el prelado—, mas no absolutamente», y explicó por qué los matrimonios desiguales de El Cobre no se podían prohibir[75]. Las dos autoridades convinieron al final en que se podían admitir excepciones a la prohibición, pero que los misioneros las tenían que notificar al gobernador de la provincia de antemano[76]. El comandante de El Cobre volvió al ataque en mayo de 1853. Envió al nuevo gobernador de la provincia, el general Joaquín Martínez de Manzanilla, la queja de un amancebado de la ciudad contra el sacerdote de la localidad y contra el secretario de Cámara de Claret, porque consideraba que se habían excedido en las amonestaciones que habían realizado. Según el prelado, la hostilidad del funcionario era notoria: había enviado la queja por comunicación reservada[77], no se desplazaba nunca para acogerle[78], y protegía a «un vagamundo y ocioso amancebado públicamente con una mulata, con hijos que tiene y ella le mantiene». Las consecuencias para la moral pública eran tremendas: «los díscolos se embalentonan [*sic*], suponiendo que el Comandante les es propicio»[79]. El nuevo gobernador de la provincia resolvió la cuestión a favor del prelado. Envió una orden al comandante para que amonestara al concubino por la inexactitud de su queja; le tenía que obligar a reconocer la autoridad eclesiástica y a separarse de la amancebada[80].

El caso del comandante de El Cobre no fue aislado. Como afirmó el prelado en una carta al capitán general Pezuela en 1854: «en esta isla los agentes

[73] Bermejo, *Epistolario pasivo*, t. I, carta 42, del gobernador de la provincia, 2 de julio de 1851, pp. 115-116.

[74] *Ibid.*, t. I, carta 44, del gobernador de la provincia, 11 de julio de 1851, pp. 119-121.

[75] Id., *San Antonio María Claret*, carta 60, al gobernador de la provincia, 15 de julio de 1851, p. 143.

[76] Bermejo, *Epistolario pasivo*, t. I, carta 46, del gobernador de la provincia, 14 de agosto de 1851, pp. 125-126.

[77] Gil, *Epistolario de San Antonio María*, vol. 1, carta 284, al capitán general, 10 de mayo de 1853, pp. 803-806.

[78] *Ibid.*, vol. 1, carta 283, al gobernador de la provincia, mayo de 1853, p. 799.

[79] *Ibid.*, vol. 1, carta 284, al capitán general, 10 de mayo de 1853, pp. 803-806.

[80] Bermejo, *Epistolario pasivo*, t. I, carta 103, del comandante general de la provincia, pp. 255-257.

secundarios del poder temporal contrarían muchas veces las miras del Gobierno de S. M. y de sus dignos representantes principales»[81]. En 1852, opuso el celo de algunos tenientes y gobernadores de partido a la resistencia de los funcionarios subordinados:

> Por más activas que hayan sido las disposiciones que han dado a los Capitanes de Partido y Cabos de Ronda de los Cuartones, siempre queda alguno aunque raro en cada Partido que fascinado por sus vicios trata de burlarse de ambas autoridades[82].

Según Claret, era su inmoralidad la que llevaba a estos funcionarios a resistirse a las misiones: «Hay algunos militares retirados Capitanes y Tenientes de partido y Cabos de Corton que viven públicamente amancebado[s]»[83]. El remedio era depurar las filas de la Administración de los que rehusaban casarse. Para ello, era posible canalizar, en beneficio propio, los planes de reforma de la Administración de base[84] y utilizar también las denuncias entre administradores locales. El teniente de partido, don Epifanio Vigueras, tres veces amonestado por los misioneros, fue denunciado por el comandante del mismo partido: se había negado a ejecutar la orden del gobernador de la provincia de separarse de su concubina y no llevaba una vida muy cristiana según su colega[85]. Los funcionarios solían, sin embargo, cerrar filas contra la intromisión del poder eclesiástico en sus atribuciones y vidas privadas y castigaban a quienes de ellos no respetaban esta solidaridad[86].

La resistencia de los administradores locales a la «reforma moral» también se explicaba por factores económicos. Los intermediarios locales del Gobierno civil y militar no recibían ningún sueldo de la Administración que les empleaba. Acumulaban atribuciones administrativas, judiciales y policiales[87] y percibían parte de los ingresos de los actos oficiales que producían (multas, licencias de negocios, recursos, etc.), lo que explica, según Gutiérrez de la Concha, su propensión a la querella jurídica. La mayoría de los militares retirados, postergados por la riqueza de las élites locales, cedían casi todos a la corrupción: duplicaban los costes de los actos y prometían impunidad a quienes sabían premiar sus servicios[88]. De las licencias de matrimonio podían sacar una alta rentabilidad.

[81] *Ibid.*, t. I, carta 179, de don Joaquín Robledo, capitanía interina de Guisa, marzo de 1854, pp. 394-396, notas de Claret en el margen de la carta que reenvió al capitán general.

[82] Gil, *Epistolario de San Antonio María*, vol. 1, carta 233, al capitán general, 16 de agosto de 1852, pp. 676-677.

[83] *Ibid.*, vol. 1, carta 284, al capitán general, 10 de mayo de 1853, pp. 803-806.

[84] Godicheau, inédita, pp. 12 *sqq.*

[85] Gil, *Epistolario de San Antonio María*, vol. 1, al gobernador de la provincia, 17 de mayo de 1853, pp. 817 *sqq.*

[86] Bermejo, *Epistolario pasivo*, t. I, carta 179, de don Joaquín Robledo, 13 de abril de 1854, pp. 394-396.

[87] Tras un primer intento en 1851 de reforma de la policía para separar estas funciones, no se hizo efectiva antes de 1855 y no fue tampoco entonces instantánea (Godicheau, inédita).

[88] Gutiérrez de la Concha, *Memorias*, cap. 3 y pp. 103-104. Sobre corrupción colonial, véase Huetz de Lemps, 2006.

Por esta razón, las familias, que deseaban evitar un matrimonio deshonroso o celebrarlo a pesar de la prohibición, estaban en condiciones de pagar bien. Los misioneros claretianos amenazaban esta prebenda con su esfuerzo por facilitar todos los trámites matrimoniales.

Esta misma lógica llevaba, también, a muchos clérigos a la resistencia contra la cruzada claretiana. Las parroquias no recibieron beneficios hasta la reforma de la década de 1850[89]. Los sacerdotes criollos sacaban ingresos de los certificados de nacimiento, bautismo y matrimonio que celebraban. En 1852, el mulato Julián Taisen escribió al arzobispo para denunciar al vicario de Puerto Príncipe, el cual le había hecho pagar 100 pesos —una suma enorme— por oficiar su matrimonio[90]. Aunque el caso parece dudoso, lo cierto es que Claret aparecía como el oponente a estos intereses: pretendía bajar el precio de los matrimonios e incluso hacerlos gratuitos para los insolventes[91]. Hay que tener en cuenta otro factor fundamental al tratar la resistencia de los sacerdotes criollos a las misiones: muchos de ellos vivían amancebados y Claret contó escandalizado, en su diócesis, hasta 183 hijos, frutos de estas uniones[92]. Durante todo el episcopado, luchó en contra de los «sacerdotes que qu[ería]n vivir como antes vivían en el libertinaje»[93], les obligó a separarse y a llevar el hábito[94]. Algunos sacerdotes locales, como el padre Mena de Mayari, trataron de denunciarle ante la Audiencia de Puerto Príncipe[95]. En el terreno eclesiástico, sin embargo, las autoridades le dieron la razón a Claret con mucha más facilidad. En el atentado de Holguín, en el primer momento, los investigadores atribuyeron el supuesto complot a los sacerdotes locales, probablemente cansados de las «correcciones canónicas»[96] impuestas por el prelado.

La oposición a Claret surgió de la base del orden colonial, que le acusaba de pretender «hallarse revestido de facultades extraordinarias para obrar sin límites»[97]. Los sacerdotes y los funcionarios locales se sentían humillados y económicamente amenazados por las misiones. Sobre todo, parecían hábiles para manejar los recursos legales, con lo que demostraban no sólo la persistencia del paradigma jurisdiccional, sino también la importancia del derecho en «la administración de la diferencia»[98] colonial.

[89] Bermejo, *San Antonio María Claret*, carta 87, al papa Pío IX, 21 de octubre de 1853, p. 207.

[90] «Quejas contra el arzobispo de Cuba», AHN, Ultramar, leg. 660, exp. 7, doc. 44, pp. 3-4.

[91] Gil, *Epistolario de San Antonio María*, vol. 1, carta 187, a sus fieles diocesanos, 1 de junio de 1851, pp. 542-545.

[92] Bermejo, *San Antonio María Claret*, carta 87, al papa Pío IX, 21 de octubre de 1853, pp. 204 *sqq.*

[93] Gil, *Epistolario de San Antonio María*, vol. 3, carta 1594, al cardenal Brunelli, p. 239.

[94] Bermejo, *San Antonio María Claret*, carta 87, al papa Pío IX, 21 de octubre de 1853, pp. 204 *sqq.*

[95] Gil, *Epistolario de San Antonio María*, vol. 3, carta 1505, a S. M. la reina, 22 de octubre de 1852, p. 102; «Quejas contra el arzobispo de Cuba», AHN, Ultramar, leg. 1660, exp. 7, doc. 43.

[96] Gobernador provincial al capitán general, AHN, Ultramar, leg. 1701, exp. 17, doc. 5.

[97] Bermejo, *Epistolario pasivo*, t. I, carta 84, del capitán general, diciembre de 1852, p. 219.

[98] Burbank, Cooper, 2011.

DERECHO, IGLESIA Y SEGREGACIÓN RACIAL

La Iglesia cubana del siglo XIX participaba en la fabricación de las categorías raciales a través del control del estado civil. El color de las personas, una categoría más jurídica que física, se basaba en la inscripción de los recién nacidos en los registros conservados por los sacerdotes de cada parroquia: el de los blancos y el de los negros (libres y esclavos, pardos y morenos). Oficialmente, la gente entraba a formar parte de una de las dos categorías jurídicas al nacer y no podía salir de ella hasta su muerte. Sobre el terreno, sin embargo, la clasificación parecía mucho más lábil y daba a los sacerdotes locales un poder tremendo sobre el destino de los individuos y de las familias[99]. Los jueces y los administradores locales compartían parte de estas atribuciones y concedían licencias para pasar de forma excepcional de un registro a otro. Los matrimonios eran una herramienta clave para llevar a cabo un control racial y colonial. Como mostró la historiadora Verena Stolcke en un libro pionero[100], las estrategias de las familias en torno al matrimonio contribuyeron a reforzar la segregación racial en la Cuba del siglo XIX. La prohibición de los matrimonios interraciales se remontaba a una Real Cédula promulgada en 1805 que evocaba la necesidad de una licencia matrimonial cuando una persona de familia noble pretendía casarse con alguien de inferior rango. Una lectura ampliada y racializada de ese texto permitía aplicar esa medida a todas las familias blancas, cuando uno de sus miembros estaba a punto de casarse con una persona de otra raza. Esta evolución se basaba en el establecimiento de una equivalencia legal entre linaje noble y blancura y en la confusión entre la «pureza de sangre» de una familia y la de todo el grupo blanco. El artículo 44 del Reglamento de pedáneos (1842) era una pieza clave para el paso de una interpretación jurídica a otra. Según Claret, sin embargo, este artículo no prohíbía «tampoco la unión de las razas desiguales absolutamente sino cuando se cre[yera] con fundamento que esa unión desaparecer[ía]»[101]. Por lo tanto, la prohibición de los matrimonios interraciales se fundaba en una interpretación radical y abusiva de las leyes.

En los conflictos entre Claret y las autoridades locales, estas últimas siempre utilizaban la interpretación más radical. El comandante militar de El Cobre evocaba, por ejemplo, «la prohibición de efectuarse matrimonios entre personas blancas y de color», de acuerdo tanto con el artículo 44 del Reglamento de pedáneos como con el auto del asesor del Gobierno Provincial de 1851 (que, sin embargo, había zanjado el conflicto con Claret y había admitido la posibilidad de que hubiera excepciones[102]). El prelado se quejaba con frecuencia al ver cómo la legislación «deja[ba] completamente a presunción de no más de un pedáneo»

[99] Morrison, 2012, p. 174. El matrimonio civil no se reconoció hasta 1882.

[100] Stolcke, 1992.

[101] Gil, *Epistolario de San Antonio María*, vol. 1, carta 339, al capitán general, 27 de febrero de 1854, p. 944.

[102] Bermejo, *Epistolario pasivo*, t. I, carta 104, del comandante general de la provincia, 19 de mayo de 1853, p. 258.

la posibilidad de oponerse a un matrimonio[103]. Detrás de los jueces, sin embargo, numerosos demandantes anónimos apelaban al derecho de las familias blancas a proteger sus alianzas y ya no defendían sólo a su propia familia, sino al principio mismo de la prohibición de los matrimonios desiguales:

> Apenas saben que alguno trate de casarse aunque sea un mulato pordiosero, ya acuden a la autoridad diciendo que un blanco se casa con una mujer de color; y la Autoridad manda paralizar el matrimonio[104].

Además de las estrategias sobre la familia, cuyo papel en la evolución de la ley enfatizó Stolcke, el caso Claret muestra cómo también fue fundamental la movilización de estos defensores anónimos de la segregación matrimonial[105].

Un comerciante de Nuevitas, un «Español fiel y leal», llevó una queja en contra de los misioneros que acababan de pasar por su ciudad, por haber celebrado matrimonios desiguales y por haber dañado así el «prestigio que mantiene en subordinación a los esclavos». El prestigio blanco también había sufrido, según él, debido a que los misioneros habían sembrado la discordia entre parejas casadas y fieles, que habían sido vilipendiadas en la plaza pública, y porque habían utilizado el secreto de confesión para extorsionar los nombres de los concubinos y las concubinas[106]. Encontramos estas mismas alegaciones en la queja presentada por quince comerciantes catalanes de Cauto-El Embarcadero, cerca de Bayamo. No sólo los misioneros habían celebrado varios matrimonios desiguales, sino que también habían enseñado «doctrinas de igualdad entre las clases blancas y la raza de color»[107]. El amancebado excomulgado por Claret en 1852 también era comerciante, aunque no se menciona que fuera peninsular: «mercader con tienda pública, y arrendatario de una finca del estado con quien hasta las autoridades t[enían] que comunicar», su proximidad con los administradores hacía insoportable su humillación pública por el prelado[108]. Los comerciantes y los peninsulares, dos categorías a menudo superpuestas, parecían especialmente implicadas en la defensa de la legislación segregacionista.

En el momento de su conflicto con la Audiencia de Puerto Príncipe, Claret expresó claramente en una carta su rencor hacia las «tres clases» responsables de la «corrupción» de la isla y de sus trances jurídicos: los «abogadillos hijos del país, propietarios de negros y españoles»[109]. Los negreros no aparecen directamente

[103] Id., *San Antonio María. Claret*, carta 85, al ministro de Gracia y Justicia, junio de 1853, pp. 199-200.

[104] Gil, *Epistolario de San Antonio María*, vol. 1, carta 284, al capitán general, 10 de mayo de 1853, pp. 803-806.

[105] Sobre los usos del derecho en el siglo xix, véase Guignard, Malandain, 2014.

[106] «Quejas contra el arzobispo de Cuba», AHN, Ultramar, leg. 1660, exp. 7, doc. 44, 20 de agosto de 1853.

[107] *Ibid.*, doc. 48, 16 de noviembre de 1852.

[108] «Competencia […] excomunión […]», AHN, Ultramar, leg. 1681, exp. 1, doc. 4, carta del fiscal de la Audiencia, 11 de septiembre de 1852.

[109] Bermejo, *San Antonio María Claret*, carta 77, al padre Esteban Sala, 4 de noviembre de 1852, p. 185.

en las quejas contra las misiones. Por el contrario, los otros dos grupos quedan claramente visibles, en especial durante el conflicto de 1852 con la Audiencia de Puerto Príncipe. Según Claret, los peores españoles eran sus compatriotas catalanes, los más presentes en el comercio y el tráfico negrero de la isla: «todos, o viven amancebados, o tienen ilícitas relaciones con mulatas y negras y no aprecian a otro Dios que el interés»[110]. Claret también pensaba que los criollos ricos formaban parte de la trama de perseguidores, como en el caso del recurso formado contra él en Puerto Príncipe, mencionado con anterioridad. Reprochaba sus tendencias liberales y protestantes a los hijos del país que iban a estudiar Derecho en Estados Unidos y denunciaba a los amancebados escondidos entre ellos[111]. Por la misma época, a la capitanía general también le preocupaba el aumento del número de abogados en la isla, que, para sobrevivir, producían un sinfín de disputas legales[112]. Lo más probable es que esos abogados criollos tampoco vieran con buenos ojos que los misioneros simplificaran los procedimientos matrimoniales.

¿Emanaban, entonces, todas las quejas en contra de los matrimonios desiguales de las élites económicas de la isla? Según el prelado, también procedían de sectores mucho menos favorecidos. Los blancos más pobres se resistían a los matrimonios desiguales intentados por las misiones, ya sea por la fuerza, como el zapatero canario que agredió a Claret en Holguín, o mediante el uso del derecho: «en esta materia más autoridad hace el hombre más vil de la plebe que el Arzobispo de Cuba, pues que más crédito se da a aquél que a éste»[113]. Rafael Muñoz, el «vagabundo» concubinario de El Cobre que presentó la queja de 1853 en contra de los excesos de los misioneros en sus amonestaciones, no parecía ser nada más que un trabajador anónimo de pueblo minero[114]. Por cierto, el prelado establecía una relación entre la frecuencia de los problemas a los que se enfrentaba en El Cobre y la presencia de las minas, que atraían a «protestantes» y a «gente de mal vivir»: «ese pueblo enarboló la bandera de una guerra implacable contra la misión santa»[115]. Para los trabajadores blancos, ceder al matrimonio desigual significaba perder su único capital simbólico en una sociedad esclavista, tener que asumir las obligaciones paternales y perder parte de su dominio sobre las mujeres de color.

[110] *Ibid.*; peninsulares quejándose de haber sido insultados por el fraile Adoain (Id., *Epistolario pasivo*, t. I, carta 84, del capitán general, diciembre de 1852, p. 19).

[111] Id., *San Antonio María Claret*, carta 77, al padre Esteban Sala, 4 de noviembre de 1852, pp. 184-185.

[112] AHN, Ultramar, leg. 4645.

[113] Gil, *Epistolario de San Antonio María*, vol. 1, carta 284, al capitán general, 10 de mayo de 1853, pp. 803-806.

[114] Bermejo, *Epistolario pasivo*, t. I, carta 99, del comandante general de la provincia, 30 de abril de 1853; Gil, *Epistolario de San Antonio María*, vol. 1, carta 284, al capitán general, 10 de mayo de 1853, pp. 803-806.

[115] *Ibid.*, vol. 1, carta 339, al capitán general, 27 de febrero de 1854, p. 943. Además de las dos quejas presentadas por el comandante mencionadas anteriormente, las misiones afrontaron un último ataque en El Cobre con el encarcelamiento de un clérigo familiar de Claret (Bermejo, *San Antonio María Claret*, carta 88, al gobernador de la provincia, 28 de noviembre de 1853, p. 209).

Sin embargo, eran más propensos a dar su consentimiento y celebrar este tipo de matrimonios que los blancos de niveles sociales más altos[116].

La producción y la administración de la diferencia ya no eran la obra de unos juristas especializados en los privilegios del antiguo régimen en Cuba, o de familias preocupadas por su posición social, sino de la movilización de amplios sectores «blancos» para establecer una única frontera racial entre ciudadanos y gentes sin derechos. Frente a esta «plebe» que conspiraba en contra de su misión divina, el arzobispo no dijo su última palabra con tanta facilidad.

RESPUESTA Y DERROTA DEL PARTIDO COLONIAL PROMATRIMONIO

Claret entendió que la «regeneración moral» de la isla no se podría lograr hasta que no se cancelara la prohibición de los matrimonios interraciales, basada en una jurisprudencia dudosa. En mayo y junio de 1853, se dirigió sucesivamente al capitán general, Valentín Cañedo, al Gobierno de la metrópoli y al ministro de Gracia y Justicia[117], para pedirles que pusieran fin a «la mala inteligencia» de la legislación sobre el matrimonio. Los «abusos» en su interpretación «no sólo se opon[ían] a las buenas costumbres, sino también a los adelantos de esta Isla»[118]. Para ganar el apoyo de los dirigentes, el prelado utilizaba el lenguaje de la misión civilizadora, muy en boga en los imperios europeos de la época. La elevación de la sociedad cubana hacia la civilización católica fundaba la legitimidad del colonialismo español, pero el «contubernio entre desiguales» la obstaculizaba. El problema político planteado no era el del mestizaje en el sentido demográfico (la «mezcla de razas») —ya muy avanzado de hecho[119]—, sino el de la producción masiva de hijos naturales.

En el concubinato, decía Claret, «la educación filial es desatendida»[120]. Con frecuencia, abandonadas por distintos hombres, las mujeres «cargadas de hijos»[121] constituían hogares de «anarquía doméstica»[122]. Los bastardos, más perezosos, viciosos, ladrones y tramposos, fermentos de desorden y revolución[123], poblaban toda la isla:

[116] Stolcke, 1992.

[117] Gil, *Epistolario de San Antonio María*, vol. 1, carta 284, al capitán general, 10 de mayo de 1853, pp. 803-806; Id., vol. 1, carta 294, al ministro de Gracia y Justicia, junio de 1853, pp. 829-831.

[118] *Ibid.*, vol. 1, carta 284, al capitán general, 10 de mayo de 1853, pp. 803-806.

[119] *Ibid.*, vol. 1, carta 339, al capitán general, 27 de febrero de 1854, p. 953: «La población de la isla en su mayor parte es de color, efecto de los mismos amancebamientos tan generalizados de muy atrás».

[120] Bermejo, *San Antonio María Claret*, carta 60, al gobernador de Santiago, 15 de julio de 1851, pp. 144-145.

[121] Gil, *Epistolario de San Antonio María*, vol. 1, carta 339, al capitán general, 27 de febrero de 1854, p. 953.

[122] *Ibid.*, vol. 3, carta 1525, al capitán general, junio de 1853, p. 151.

[123] *Ibid.*, vol. 3, carta 1525, al capitán general, junio de 1853, p. 151.

> ¿Qué ciudadanos serán con el tiempo, sin familias, sin recuerdos de mayores, sin honra ni patrimonio que heredar generalmente; venidos al mundo como a la ventura; infamados por la misma sociedad a quien odiarán ellos por lo mismo; inhabilitados para cargos públicos porque la sociedad y la ley los echa atrás de continuo[124]?

Para conservar la colonia, España tenía que transformarles en buenos ciudadanos, anclados en la memoria de los antepasados paternos[125]. Joaquín del Manzano, el gobernador de la provincia de Santiago que no había sido siempre tan cooperativo, felicitó a Claret por este programa: «buenos padres, esposos caritativos e hijos obedientes, forman buenos y respetuosos ciudadanos»[126]. Para que los frutos de las uniones interraciales fueran apoyos del orden colonial bastaba introducir una ligera reforma legal (el retorno a la letra de la ley de 1805) y algunas otras medidas revolucionarias. El derecho matrimonial, tal como se interpretaba en Cuba, ayudaba a los hombres blancos a evitar todas las obligaciones paternales: «Un padre legítimo cuida mejor de su prole que uno que no lo es: al primero le obliga la ley; al segundo no»[127]. Era imprescindible forzar a los padres recalcitrantes a asumir sus obligaciones, ya fuera por el matrimonio o por el pago de una pensión alimenticia a la madre, como imponían los misioneros desde 1851. La imposición de la paternidad a través del matrimonio conducía a la reconstrucción de la familia y, por lo tanto, a un orden político cristiano. No importaba que estas familias fueran mixtas: «Yo creo —concluía Claret— que la religión es el primer elemento social y el más eficaz de todos; es preciso robustecerlo, aunque hayan de unirse algunos blancos y morenos»[128].

Este punto de vista encontró algunos partidarios en los círculos gubernativos del moderantismo. El marqués de la Pezuela, que asumió el cargo de capitán general de Cuba en diciembre de 1853, fue incluso acusado de ser demasiado cercano a Claret. De reconocido catolicismo y con las maneras de un caballero a la antigua[129], Pezuela refutó punto por punto las denuncias acumuladas en contra del arzobispo en el Consejo de Ultramar[130]. Poco después de llegar a La Habana, publicó una circular por la que imponía la interpretación literal de la Real Cédula de 1805 y anulaba de un plumazo toda la jurisprudencia posterior sobre la prohibición de los matrimonios mixtos en Cuba[131]. Había ganado Claret, aunque

[124] *Ibid.*, vol. 1, carta 339, al capitán general, 27 de febrero de 1854, p. 949.

[125] *Ibid.*, vol. 1, carta 339, al capitán general, 27 de febrero de 1854, p. 948.

[126] Bermejo, *Epistolario pasivo*, t. I, carta 61, de Juan Nepomuceno Lobo, 7 de julio de 1852, p. 162, copia de una carta del gobernador de la provincia.

[127] Id., *San Antonio María Claret*, carta 60, al gobernador de la provincia, 15 de julio de 1851, pp. 144-145.

[128] *Ibid.*, carta 60, al gobernador de la provincia, 15 de julio de 1851, pp. 144-145.

[129] Estorch, *Apuntes historia administración*.

[130] «Quejas contra el arzobispo de Cuba», AHN, Ultramar, leg. 1660, exp. 7, doc. 81, capitán general al director general de Ultramar, 7 de febrero de 1854.

[131] Bermejo, *Epistolario pasivo*, t. I, carta 186, del capitán general, 22 de mayo de 1854, pp. 406-407, circular.

por poco tiempo. El capitán general no sólo zanjó la cuestión del concubinato, sino que tomó otras medidas revolucionarias para la organización de la isla respecto a las líneas raciales. Después del mando de su predecesor Valentín Cañedo que había provocado tormentas de indignación internacional por sus injerencias en los intereses esclavistas, Pezuela fue enviado a Cuba para tranquilizar a los abolicionistas británicos sobre el respeto de la prohibición de la trata (que se suponía en vigor desde 1820). Estableció una vigilancia drástica de los buques y de las transacciones de esclavos[132]. También estableció dos compañías de gente de color, que recordaban las milicias disueltas por Leopoldo O'Donnell, aunque Pezuela había cuidado de integrarlas en los batallones blancos del Ejército[133]. Aquello pasaba de castaño oscuro para los partidarios de la supremacía blanca, que organizaron una campaña en la que presentaban a Pezuela y a Claret como peligrosos defensores de la igualdad de la raza.

Los ataques en contra del arzobispo amigo de los negros empezaron antes del mando de Pezuela, como muestran algunas de las quejas citadas antes. a prensa tomó su parte en el asunto, en particular la del exilio criollo: el periódico *La Verdad* de Nueva Orleans publicó en 1853 un artículo en contra de los misioneros, a los que acusaban de enseñar la igualdad de razas[134]. Estas acusaciones se desataron bajo el mandato de Pezuela. Circularon cartas anónimas que denunciaban la política del capitán general que «realza[ba] al negro al nivel del blanco»[135]. ¿Era, en realidad, Claret un amigo de los negros? El prelado se defendió de forma reiterada de promover la igualdad racial y favorecer a las personas de color. Su acción en el terreno de la esclavitud fue muy modesta: sólo trató de cristianizar a los trabajadores sin insistir demasiado en otras cosas[136]. Tampoco se basaba su posición promatrimonio en un igualitarismo enarbolado. Al contrario, debido a que aceptaba la baja condición social de los blancos pobres en Cuba, admitía su unión con categorías manchadas por la esclavitud, según el vocabulario del tiempo: sólo la «clase llana» tenía que poder casarse libremente con la gente de color[137]. Según Claret, un matrimonio entre un hombre blanco pobre y una mujer de color no se podía definir como desigual. Las mujeres de color hasta le parecían las parejas más adecuadas a los maridos trabajadores: eran «activas y diligentes»[138] y «no repugna[ban] al trabajo»[139]. Al contrario, las blancas «regularmente [eran]

[132] Schmidt-Nowara, 1999; Fradera, Schmidt-Nowara, 2013.

[133] Zaragoza, *Insurrecciones en Cuba*, pp. 657-658.

[134] Gil, *Epistolario de San Antonio María*, vol. 1, carta 264, al capitán general, 7 de febrero de 1853, p. 756.

[135] Lebroc Martínez, 1992, p. 257.

[136] Gil, *Epistolario de San Antonio María*, vol. 1, carta 270, al obispo de La Habana, 22 de marzo de 1853, pp. 776-777.

[137] *Ibid.*, vol. 1, carta 339, al capitán general, 27 de febrero de 1854, p. 951, «no es acertada la prohibición de estos enlaces entre blancos del estado llano con gentes de color», p. 955.

[138] *Ibid.*, vol. 1, carta 217, al capitán general, 7 de abril de 1852, p. 633.

[139] *Ibid.*, vol. 1, carta 339, al capitán general, 27 de febrero de 1854, pp. 950-951.

holgazanas y amantes de gastar mucho»[140], y «su orgullo las imp[edía] ocuparse en las faenas domésticas. Por pobres que [fueran], ninguna o muy raras [eran] las que se sujet[aban] a vivir sin alguna negra por lo menos que las sirv[iera]»[141]. Las tendencias aristocráticas de las blancas eran funestas para los maridos pobres, que preferían las de color y hasta sentían por ellas un gran amor[142]. A la inclinación y al interés económico se juntaba la conveniencia demográfica: las mujeres blancas eran menos numerosas que los hombres a causa de las migraciones de mano de obra masculina y de soldados[143]. El último argumento de Claret para favorecer los matrimonios entre pobres consistía en poner en duda la blancura, tanto física como legal, de los supuestos blancos cubanos. Con el cutis quemado por el sol, «la gente del campo […] parece parda indistintamente en la Isla»[144]. Según Claret, la mayoría de los legalmente blancos era biológicamente mestiza, y debía su blancura a manipulaciones de los registros de nacimiento[145]. Utilizar la prohibición del matrimonio interracial para preservar la barrera de la raza era inútil: en los sectores pobres, la temida mezcla de razas ya había tenido lugar por otras vías.

El discurso de Claret sobre los blancos pobres recordaba los fundamentos de la política migratoria del marqués de la Pezuela. Defensor acérrimo de la prohibición de la trata, el capitán general trató de sustituir la falta de brazos fomentando la migración blanca. Los impulsores de esta migración reclutaron españoles pobres, en su mayoría gallegos y canarios, como trabajadores contratados. En la Cuba de estas décadas, la mayoría de los trabajadores contratados eran chinos y los españoles eran una minoría. Los contratados trabajaban en circunstancias más difíciles que en otros imperios, debido a la vigencia de la esclavitud: las condiciones de viaje eran en particular mortíferas, el trabajo se realizaba junto con los esclavos, las sanciones incluían el látigo y el confinamiento, etc.[146]. Pezuela fue acusado de favorecer al contratista Feijóo a pesar de que este exponía a los contratados gallegos a terribles condiciones en las obras de construcción del ferrocarril[147]. Tanto en el ámbito de la legislación laboral como en el derecho matrimonial, el capitán general y el arzobispo trataban de borrar las distinciones entre pobres blancos y pobres de color. Si venían a Cuba, los españoles pobres no debían disfrutar de los privilegios del dominio colonial, reservados a las élites, aunque cayeran en condiciones de vida cercanas a las de los esclavos.

[140] *Ibid.*, vol. 1, carta 217, al capitán general, 7 de abril de 1852, p. 633.

[141] *Ibid.*, vol. 1, carta 339, al capitán general, 27 de febrero de 1854, pp. 950-951.

[142] *Ibid.*, vol. 1, carta 190, al gobernador de la provincia, 3 de julio de 1851. Sobre la elección deliberada de uniones con mujeres de color por hombres blancos, véase Morrison, 2012.

[143] Gil, *Epistolario de San Antonio María*, vol. 1, carta 339, al capitán general, 27 de febrero de 1854, p. 951. Sobre este punto, véase Stolcke, 1992.

[144] Gil, *Epistolario de San Antonio María*, vol. 1, carta 264, al capitán general, 7 de febrero de 1853, p. 758.

[145] Bermejo, *San Antonio María Claret*, carta 60, al gobernador de la provincia, 15 de julio de 1851, p. 144: «es muy raro el pardo, hijo de blanco, que no aparezca como expósito en las partidas bautismales. Por este abuso incorregible aparecen blancos muchos que no lo son».

[146] Look Lai, 2002; Naranjo Orovio, García González, Opatrný, 1996.

[147] Zaragoza, *Insurrecciones en Cuba*, pp. 658-659.

La Revolución progresista de 1854 en la Península, combinada con los ataques en contra de Pezuela, causaron la caída del capitán general, al que sustituyó Gutiérrez de la Concha. Este último se aprovechó de su segundo mandato para restaurar la jurisprudencia anterior sobre la prohibición de los matrimonios mixtos mediante la Real Orden de 26 de octubre de 1854[148]. Durante los años siguientes, Claret se atuvo a misiones discretas y se dedicó sobre todo a poner orden en el concubinato que implicaba a los sacerdotes.

El episcopado de Claret reveló el antagonismo entre dos visiones del orden colonial. El arzobispo daba voz a los sectores menos liberales y más ultramontanos de la monarquía isabelina, con muchos carlistas en sus filas. Postulaban una forma de igualdad racial y social de los cubanos en la corrupción. Pretendían elevarlos hacia la civilización católica a través de la inculcación de los valores de la Iglesia y la imposición autoritaria de una sexualidad basada en exclusiva en el matrimonio cristiano. Los opositores de Claret deseaban, por el contrario, mantener o acentuar las distancias entre las razas. Se trataba de diferenciar, por el matrimonio y el derecho, una sociedad blanca con honor aristocrático, de una sociedad de color corrupta y sin derechos, aunque la primera participara activamente en la producción de la segunda a través de las uniones sexuales ilegítimas. Si bien se impuso la visión de Claret bajo el mandato del muy católico capitán general Pezuela, fue al final la otra opción la que terminó prevaleciendo gracias al apoyo de los liberales progresistas de la metrópoli y los blancos de la isla. El nombramiento de Claret como confesor de Isabel II en 1857 le permitió abandonar su arzobispado tras su indudable derrota. Los intermediarios inferiores del orden colonial —jueces, tenientes gobernadores y sus representantes locales— iban a tener carta blanca para evitar el cruce de las barreras raciales, u otorgar jugosas licencias para legitimar algunos matrimonios o nacimientos mixtos. Este nuevo sistema de privilegios confería amplios derechos a la casta de los blancos, más numerosa que los privilegiados del antiguo orden, y objeto de tensiones sociales mucho más fuertes entre criollos y peninsulares, capitalistas de una sociedad esclavista próspera y proletarios agrícolas. Estos derechos consistían en dominar legal y sexualmente a los no blancos. Aparte de crear una cohesión artificial entre los blancos, compensaban de forma simbólica la exclusión de toda representación política en las Cortes desde 1837, y para los más pobres, la explotación y miseria que padecían en la isla. Claret pretendió deshacer todo este sistema de asignación de las diferencias, tejido por finas interacciones entre la Administración colonial y la sociedad esclavista. Incapaz de acabar con este colosal oponente, no le quedó otro remedio que desear la pérdida definitiva de la isla en manos de la viciada modernidad colonial: «*Curavimus Babilonem et non est sanata; derelinquamus eam*»[149].

[148] Bermejo, *Epistolario pasivo*, t. I, carta 202, del capitán general, 26 de octubre de 1854, pp. 401-403.

[149] «Hemos tratado de curar a Babilonia, y no ha sanado: desamparémosla» (Jeremías, 51, 9), citado por Claret en Gil, *Epistolario de San Antonio María*, vol. 1, carta 260, al párroco de la Trinidad, 9 de enero de 1853, pp. 743-744 y Bermejo, *San Antonio María Claret*, carta 91, al marqués de la Pezuela, 27 de febrero de 1854, p. 222.

LOS CONFLICTOS ENTRE LA IGLESIA Y EL ESTADO

EL CONTROL DE LOS CEMENTERIOS HABANEROS (1806-1893)

Adriam Camacho Domínguez
Universidad de La Habana

Desde finales del siglo XVIII, el papel hegemónico de la Iglesia católica en Cuba comenzó a declinar ante una multiplicidad de condicionantes de índole económica, política y cultural que relacionaron los ámbitos internos y externos, en especial, una situación internacional sumamente difícil que afectó de manera profunda al territorio europeo y los diferentes virreinatos de la América española. En ese convulso contexto, el monopolio de los servicios benéficos, educativos y hospitalarios, junto con la administración y propiedad de los bienes eclesiásticos, comenzaron a sentir los embates secularizadores del liberalismo peninsular y la mentalidad pragmática del reformismo ilustrado criollo, en torno a fuertes cuestionamientos del lugar que, en efecto, debía tener la institución católica en la vida de una naciente sociedad esclavista.

Uno de los aspectos conflictivos que evolucionó con distintos matices durante el siglo XIX fue el del acceso de diferentes sectores sociales a las necrópolis que comenzaron a constituirse en La Habana, así como la administración de dichos recintos por los poderes civiles y eclesiásticos. El lugar de eterno reposo se convirtió en una representación simbólica que relacionaba justificaciones filosóficas, higienistas, políticas y religiosas que decidieron sobre su ubicación, diseño urbanístico, servicios y administración. Para analizar cuáles fueron las principales expresiones de este conflicto en el ámbito habanero, se sugiere una periodización, que sin ser concluyente, sirve como muestra de las tensiones que existieron entre la Iglesia católica y el Estado, en medio de un proceso que involucró a instituciones, personalidades políticas y religiosas y a diversos grupos étnicos que fueron fragmentando la pretendida unidad cultural hispana en sus dominios coloniales.

La periodización que se asume se puede abordar con flexibilidad como resultado lógico de los análisis históricos, pues buscamos situar en una perspectiva de larga duración los puntos de continuidad o de ruptura en los problemas que generaron los cementerios decimonónicos en materia administrativa, legislativa y política. Aunque el objeto de análisis se ubica en esencia en el espacio urbano habanero, en algunos momentos se hizo imprescindible incorporar al estudio zonas rurales o regiones del país en las cuales hubo dificultades con puntos de coincidencia con la capital. El proceso de secularización de los

Xavier Huetz de Lemps, Gonzalo Álvarez Chillida y María Dolores Elizalde (eds.),
Gobernar colonias, administrar almas, Collection de la Casa de Velázquez (169), Madrid, 2018, pp. 229-250.

entornos cementeriales, con una función cada vez más alejada del monopolio eclesiástico, la creciente intervención de los ayuntamientos en su administración y los pronunciamientos diversos sobre el derecho de los no católicos a tener sus propios cementerios, fueron algunos de los aspectos que rebasaron los límites geográficos de La Habana.

ENTERRAR FUERA DE LAS IGLESIAS: LA RUPTURA DE LA TRADICIÓN DENTRO DE UN ENTORNO ESCLAVISTA

La primera etapa de este estudio se sitúa desde la última década del siglo XVIII hasta 1806, en un proceso que culminó con la construcción del primer cementerio habanero fuera de los recintos de las iglesias y donde, además, el influjo transformador de una mentalidad laica, asociada al pragmatismo azucarero de la plantación esclavista, llevó a las zonas rurales un escenario de conflicto relacionado con la creación de camposantos cerca de los ingenios azucareros.

En este sentido, desde la segunda mitad del siglo XVIII, los enterramientos sagrados que se realizaban en las iglesias parroquiales de los camposantos devenían una importante fuente de ingreso económico para la Iglesia católica. No interesaba tanto cumplir con el precepto de enterrar a los esclavos como cobrar el estipendio que debía pagar el amo por cada enterramiento. A medida que comenzó a crecer el número de muertes de las dotaciones, en correspondencia con el desarrollo tecnológico y productivo de los ingenios, empezaron a acrecentarse los problemas y los esclavistas presentaron diversas demandas a las principales autoridades civiles y eclesiásticas[1]. El tiempo de trabajo perdido por los largos viajes que se realizaban para llevar a los difuntos a las parroquias cercanas, los costes económicos de este proceso y el anhelo de la burguesía esclavista por lograr una mayor autonomía sobre el control estricto que llevaban los párrocos, impulsaron la solicitud de crear sus propios cementerios en los ingenios.

Comienza así un cambio de concepción sobre la ubicación de los recintos mortuorios en medio de un régimen de explotación y producción intensiva de materias primas para el mercado internacional. El cuestionamiento de la influencia eclesiástica en las zonas rurales en las que prevalecía una economía de plantación condujo a que la institución católica cediera terreno, en medio de un lento proceso de adaptación que debilitó su andamiaje dogmático feudal frente a las exigencias de un nuevo escenario. Respecto a las necrópolis y motivado por las fuertes presiones de los círculos de poder esclavistas[2], el 26 de agosto de 1799, el obispo Felipe José de Trespalacios y Verdeja (1788-1799) concedió a los dueños de los ingenios la gracia de

[1] SEGREO RICARDO, 2000, p. 73; MORENO FRAGINALS, 1964, t. I, p. 120.

[2] No sólo se acudió a justificaciones de tipo económico sino que algunos personajes como el marqués de Cárdenas de Monte-Hermoso argumentaban que el traslado del cadáver de una mujer hasta el cementerio parroquial podía dar lugar a desviaciones sexuales (*ibid.*, t. II, p. 121).

establecer cementerios en ellos[3]. En adelante, la nueva decisión disminuyó el control efectivo de los párrocos sobre sus territorios y afectó los ingresos de la institución católica. Además, en el nuevo escenario plantacionista comenzaron a transformarse y a debilitarse las viejas prácticas de la religiosidad católica relacionadas con los diezmos[4] y con la desacralización de los nombres de los ingenios.

De forma paralela a estas transformaciones en el campo, en la urbe habanera se produjo de forma paulatina la secularización de los cementerios, asociada al proyecto civil de apartar las necrópolis de las iglesias bajo el pretexto del cuidado de la higiene pública, que en el caso cubano también buscaba restarle poder a las diferentes órdenes religiosas criollas que obtenían beneficios económicos y sociales con estas prácticas.

Dichas prácticas, relacionadas con la actitud del hombre ante la muerte, habían proporcionado importantes beneficios y habían fortalecido los nexos convento-sociedad del clero regular durante el período colonial. Los enterramientos en las iglesias fueron comunes en todos los conventos habaneros, pero las listas más extensas se registraban en aquellas órdenes religiosas con mayor influencia sobre la vida social de la época y con mayor arraigo entre las familias locales, por su temprano establecimiento y por la mayor presencia de criollos en ellas desde el siglo XVII[5]. En la iglesia del convento de San Francisco de Asís de La Habana, entre 1613 y 1804, se sepultaron no menos de 1270 cadáveres. Entre ellos, había personas de las más diversas extracciones sociales, pero aparecen numerosos miembros de las familias de la élite habanera, así como altos funcionarios coloniales, cuyas donaciones, limosnas o, sencillamente, desembolsos por la adquisición de sepulturas, alcanzaban, en ocasiones, cifras considerables[6]. En el caso de los dominicos, entre 1613 y 1806 realizaron no menos de 213 entierros, y entre ellos, destacaba la preferencia, por su iglesia y hábito, de militares y familias de la élite insular. Están representadas varias de las familias que controlaban la vida local habanera del seiscientos, por lo que eran frecuentes los apellidos Armenteros, Pedroso, Oquendo, Poveda, Losa, Calvo de la Puerta y otros de mayor o menor antigüedad en la ciudad[7].

Más allá de los vínculos familiares y de las redes sociales que se fortalecían en torno al clero regular, la costumbre de enterrar en las iglesias había sido, durante siglos, un negocio lucrativo, en el que la cercanía a Dios o a sus santos protectores

[3] Como excepción, en lugares cercanos a la ciudad, se enterraba en los montes y una vez al año se conducían los huesos al Cementerio de la Parroquia Mayor de La Habana para recibir sepultura eclesiástica (Rosain, *Necrópolis de La Habana*, p. 13).

[4] En este contexto se produjo entre los plantadores y la Iglesia lo que se conoce como «batalla de los diezmos» por la cual los hacendados habaneros lograron que la Corona les eximiera de seguir pagando los diezmos de los principales productos de exportación. Para más información, véase Segreo Ricardo, 1998, p. 95.

[5] Torres-Cuevas, Leiva Lajara, 2007, p. 68.

[6] Brito Niz, 2001, p. 18.

[7] Pérez Beato, «La iglesia y convento Santo Domingo», pp. 243-253.

tenía su precio[8]. Para Cuba, se había instaurado una costumbre según la cual las iglesias se dividían en diez tramos, para lo que tomaban como punto de referencia la proximidad al altar. Los precios fluctuaban desde los más caros de 137 pesos hasta la ubicación más alejada cuyo coste era de 8 pesos[9]. Existía la distinción social hasta el momento de la sepultura, pues a la mayoría, los negros y mulatos libres, así como a algunos esclavos, se les ubicaba cerca de la puerta, detrás del coro de las iglesias, o terminaban enterrados más allá del recinto conventual. Esto explica que la supresión de los enterramientos en los templos provocara una fuerte reacción de una parte del clero conventual y parroquial, los cuales veían esfumarse cuantiosas ganancias[10].

En el reajuste de esta situación, desempeñó un papel vital la postura que asumieron los ilustrados españoles desde finales del siglo XVIII. La reformulación de la relación Iglesia-sociedad se distinguió por su empeño de fortalecer el poder real mediante varias reformas que debilitaron al clero regular[11]. Para disminuir la intervención de la Iglesia en aspectos relacionados con la higiene y la salubridad de los habitantes de las ciudades, se hizo necesario transformar las antiguas prácticas funerarias de enterrar los cadáveres en las iglesias, atrios y cementerios anexos a estos recintos religiosos, ubicados en el corazón de los asentamientos urbanos y rurales[12]. La disposición general sobre los lugares de enterramiento que emitió Carlos III (1759-1788) por la Real Cédula de 3 de abril de 1787[13] marcó las direcciones a seguir en las siguientes décadas. Había que poner en práctica la antigua disciplina eclesiástica medieval que prohibía enterrar en los templos y que establecía la construcción de cementerios fuera de los poblados así como que la decisión sobre su ubicación y sus gastos fuesen una responsabilidad compartida entre la administración civil y la religiosa. Aunque esta disposición no produjo los resultados esperados debido a la lentitud con la que se aplicó a lo largo de la geografía española y de sus colonias, hay que destacar cómo en la Villa de San Cristóbal de La Habana sí se pudo contar con uno de los primeros camposantos que se construyó en la América hispana, el cual se estableció en la zona extramuros a inicios del siglo XIX.

Su principal impulsor fue el obispo Juan José Díaz de Espada y Fernández de Landa (1802-1832), quien destinó todos sus esfuerzos a transformar la imagen de una Iglesia aferrada a las tradiciones católico-criollas dieciochescas a

[8] Gélis, 2005, pp. 27-112.

[9] Rosain, *Necrópolis de La Habana*, p. 12.

[10] Torres-Cuevas, 1999, p. 47.

[11] Domínguez Ortiz, 1996, p. 142.

[12] Esta iniciativa se vio impulsada por la política radical que al respecto estaban impulsando otros países europeos como Francia, Portugal e Inglaterra. Para más detalles sobre este asunto en España, véase Vaquero Iglesias, 1991, p. 271.

[13] La Real Cédula surgió tras un amplio proceso de consultas e investigaciones a través de las cuales se contó con nutridos informes y suficientes «argumentos ilustrados» que contradecían desde la ciencia, la medicina y la teología que los cadáveres fueran sepultados en el interior de las iglesias y los conventos. Para una consulta íntegra de ella, véase ANC, Gobierno Superior Civil, leg. 878, exp. 29.625.

través de una profunda renovación sociocultural e ideológica. Algunas figuras importantes de la generación de ilustrados habaneros que había logrado estructurarse desde finales del siglo XVIII se le unieron en esta cruzada, en la que destacaba el médico Tomás Romay. A sugerencia del prelado, este médico escribiría su erudita *Memoria sobre las sepulturas fuera de los pueblos*[14], para ayudar a la propaganda en beneficio de la salud y persuadir los ánimos para llevar a cabo una gran reforma mediante sus razonados datos científicos.

El obispo Espada, de profunda formación ilustrada, no necesitó para comenzar este proyecto que circulara en La Habana, el 26 de abril de 1804, la soberana disposición que exigía cesasen los enterramientos en las iglesias y se fabricaran cementerios fuera de las poblaciones[15]. Desde antes, había presentado su propósito de fundar un Cementerio General. Así lo había dado a conocer al ingresar en la Sociedad Económica de los Amigos del País de La Habana en 1803[16]. Algunos sectores del clero regular, así como miembros del ayuntamiento habanero pusieron trabas a su proyecto, sobre todo, al no involucrarse financieramente por las pocas expectativas económicas que le reportaría un recinto que estaría desde el punto de vista administrativo en manos de la alta jerarquía de la Iglesia. Si se analizan con detenimiento las acusaciones de impiedad que se le hicieron a Espada, se comprobará la presencia en ellas de ese clero reaccionario y de algunos feligreses, quienes consideraron la creación del Cementerio General de La Habana como un acto irreligioso. El obispo se vio obligado a cubrir en persona los gastos y dejó testimonio de ello:

> Su costo de más de quarenta y cinco mil pesos se desembolsó la mitad por mi gratuitamente y la otra parte por mi Catedral como suplemento á las parroquias que se lo van reintegrando, siendo por consiguiente un establecimiento hecho sin el menos gravamen público y quizás el único que se ha costeado así en esta y otras capitales del Reyno[17].

La construcción del camposanto habanero se prolongó desde 1804 hasta 1806. Su localización se planteó a una distancia aproximada de una milla al oeste del recinto amurallado de La Habana. Todo indica que el obispo Espada tenía información detallada en materia de cementerios y es probable que propusiera basar el diseño del camposanto habanero en el modelo de planta y alzado que proponía la Real Cédula de Carlos III (1759-1788), para lo que tomó como referente el Cementerio del Real Sitio de La Granja de San Ildefonso (Segovia), inaugurado en julio de 1785[18]. En la planificación del área cementerial influyeron criterios estéticos y funcionales característicos del neoclasicismo y sus

[14] Romay Chacón, 1966, p. 58.

[15] ANC, Gobierno Superior Civil, leg. 878, exp. 29.625.

[16] Actas de la Sociedad Económica de Amigos del País, Libro Tercero (en la Biblioteca del Instituto de Literatura y Lingüística de Cuba).

[17] ANC, Gobierno Superior Civil, leg. 878, exp. 29.625.

[18] Torres-Cuevas, 1999, pp. 192-200.

derivaciones[19] que llevó a cabo el arquitecto francés Étienne-Sulpice Hallet, quien introdujo en el contexto cubano esta nueva tipología arquitectónica de estilo funerario[20]. El 2 de febrero de 1806 se bendijo el cementerio con la presencia de las principales autoridades políticas y dignidades eclesiásticas, lo que mostraba una simbiosis de aparente armonía que no se correspondía con las formas en que cada grupo de poder había asumido la responsabilidad de llevar adelante la obra.

Las mentalidades de los fieles católicos habaneros también comenzaron a sentir un influjo transformador en sus vidas. En adelante, la muerte convocaría a familiares y amigos fuera del recinto de las iglesias para darle el último adiós a sus seres queridos. Así, el obispo Espada se dirigió a los escépticos, ya que sabía que comenzaba una nueva etapa para todos:

> Antes que empiece a servir este santo lugar al uso destinado, quisiera que todos vosotros, mis amados fieles, lo adoptaseis sinceramente, venciendo a favor del bien de la humanidad[21].

ADMINISTRACIÓN Y REGLAMENTACIÓN DE LOS CAMPOSANTOS CATÓLICOS: DEL MONOPOLIO ECONÓMICO A LOS CONFLICTOS CON EL PODER CIVIL

La construcción del Cementerio de Espada marca el punto de partida de una segunda etapa que puede situarse entre 1806 y 1871, fecha esta última en la que se construye el Cementerio de Colón, el otro de los cementerios generales establecido en La Habana y una de las obras más destacadas del arte funerario católico en América.

Desde los comienzos del Cementerio de Espada, uno de los principales problemas que se planteó se debía al acceso de las diferentes personas que confluían en La Habana y que morían fuera de la religión católica, y el otro era el monopolio de su administración en manos de la Iglesia. En el plano interno de la estructura eclesiástica, el poder en torno a los beneficios de la muerte se trasladó de las iglesias a este nuevo recinto y, dentro de la clerecía, el clero secular terminó monopolizando los beneficios que durante siglos había gozado el clero regular criollo de la isla[22]. En esos momentos de cambio, el obispo Espada

[19] Laguna Enrique, 2010, pp. 541-555.

[20] *Ibid.*, p. 542.

[21] Torres-Cuevas, 1999, p. 196.

[22] Como muestra de resistencia y del paulatino cambio en las mentalidades colectivas, las prácticas de enterramientos en las iglesias continuaron durante algún tiempo, por lo que se hizo necesaria la proclamación de la Real Orden de 12 de mayo de 1849 por la que se mandaba que continuara indefinida la prohibición de enterrar en las iglesias y de trasladar a ellas los restos de los cadáveres. Para una consulta íntegra de esta orden, véase González del Valle, *Legislación sobre cementerios*, pp. 67-68.

dividió el cementerio en cuatro partes y estableció diferentes precios para las sepulturas según su ubicación o propiedad. Los sectores sociales más marginados podían pagar por su enterramiento, en el caso de los párvulos esclavos, un peso, y para los adultos, medio peso[23]. La recaudación del cementerio dejó buenos dividendos al obispado habanero, lo que le permitió acumular un interés que después supo invertir en la compra de varios terrenos para crear un recinto mayor. Cuando, en 1878, se ordenó la clausura de este cementerio, en su interior descansaban un total de 314 244 cadáveres, una gran parte de ellos en nichos que debieron crearse para suplir el poco espacio del camposanto[24].

Mientras se consolidaban los servicios del cementerio, la sociedad esclavista inició una época de esplendor y la urbe habanera experimentó un crecimiento demográfico que atrajo a una pluralidad de inmigrantes que obligaron a crear nuevos recintos cementeriales más sencillos y de corta duración, en el que tuvieron espacio las capas populares y algunas minorías de extranjeros en la isla. Rumbo a la zona de extramuros, comenzaron a enterrar a los protestantes en un lugar conocido como Cementerio de los Ingleses,[25] hasta que se destinó un costado del Cementerio de Espada a los que no pertenecían a la comunión católica. Este espacio estuvo ubicado fuera de sus tapias, convenientemente cercado de mampostería y con reja de hierro. Para anotar a los que allí se inhumaba, se empleaba un libro[26]. Estos recintos precarios no contaban con las necesarias condiciones higiénicas y administrativas para tener un funcionamiento eficaz y, en muchos casos, estaban en manos de particulares de espíritu filantrópico.

La situación con los individuos no católicos continuó siendo un problema que se agravaría a lo largo de los años y que dejó una serie de conflictos en los que intervinieron las autoridades civiles y eclesiásticas[27]. Cuando la muerte sorprendía a estos individuos en la isla, sus enterramientos constituían un serio problema que la creación de una pequeña porción mal atendida dentro de los cementerios generales católicos no solucionó. No fue hasta 1841 que el proyecto de construir un cementerio para la comunidad de extranjeros protestantes se convirtió en una necesidad impostergable. En septiembre de ese año, el cónsul de su majestad británica envió una carta al gobernador civil de La Habana en la que le planteaba:

> Es repugnante el lugar señalado para dar sepultura a los individuos que no corresponden al gremio de la iglesia católica el cual denominaron cementerio de los americanos. Con el fin de remediar esta falta, recuerde la sección 35 del tratado de España y Gran Bretaña firmado en Madrid 13-23 de mayo de 1667 por el cual se dispone que concederá y

[23] Rosain, *Necrópolis de La Habana*, p. 21.

[24] Martínez y Martínez, *Sucinta descripción de los cementerios*, p. 29.

[25] En ello influyó la Real Orden de 18 de julio de 1835 que concedió a los ciudadanos angloamericanos el privilegio de comprar terrenos para sepultarse en los puntos donde residían sus cónsules, privilegio que tenían los ingleses desde el 13 de noviembre de 1832 (*ibid.*, p. 21).

[26] Rosain, *Necrópolis de La Habana*, p. 498.

[27] Hernández Suárez, 2010, p. 25.

> señalará un cementerio cómodo y conveniente para enterrar a los súbditos del rey de Gran Bretaña que fallezcan dentro de los dominios del rey de España[28].

Este cementerio para los americanos estaba en los terrenos inmediatos al Cementerio General en el barrio de San Lázaro. Los enterramientos eran escasos y apenas cubrían los gastos de sus empleados. Se cobraba por cada sepultura de diez a cincuenta pesos. También se constató que, en 1845, este primitivo cementerio se hallaba totalmente abandonado, pues el sitio destinado a los enterramientos no tenía puertas y parte de sus murallas se habían caído, por lo que los animales entraban y extraían los restos humanos, así que era necesario llevar a cabo una reparación general. Este deplorable estado de conservación provocó que muchos extranjeros protestantes se condujeran al Cementerio General bajo la falsa identidad de católicos[29].

Algo similar ocurrió con la mano de obra asiática que comenzó a arribar a Cuba desde la década de 1840 ante la crisis de la trata africana clandestina[30]. La gran mayoría de los culíes eran campesinos con un promedio de edad de veinticinco años, lo cual permite afirmar que mantenían sus patrones culturales y sus tradiciones, una identidad étnica que abarcaba de igual manera las concepciones en torno a la muerte[31]. En Cuba, se escenificó una dura y larga lucha antes de que el culí pudiese lograr con plena autonomía un lugar de reposo para después de su muerte. Desde mediados del siglo XIX, estas minorías se excluían de los diferentes recintos cementeriales. En no pocos expedientes promovidos por la figura del obispo se advertía que su crecimiento demográfico traía aparejadas diversas preocupaciones para la religión católica, como el apego a supersticiones e ídolos en torno a los enterramientos, la discreta aspiración de bautizarse unida a la indiferencia en materia de liturgias o cultos, con el problema adicional de que la isla no contaba con los párrocos necesarios para lograr su conversión en su difícil lengua[32]. Los chinos que radicaban en La Habana comenzaron a ser enterrados en el mencionado Cementerio de los Ingleses y, más tarde, entre 1868 y 1871, pasaron al Cementerio de San Antonio Chiquito[33].

De forma paulatina, la heterogeneidad de los muertos en muchas ciudades americanas provocó en materia cementerial un ordenamiento de las sepulturas de todos los ciudadanos en ultramar, transitando de un monopolio eclesiástico a una mayor tolerancia hacia otras minorías étnicas y una mayor influencia de los ayuntamientos sobre la administración y la toma de decisiones. Los cambios

[28] ANC, Gobierno Superior Civil, leg. 744, exp. 25.546.

[29] HERNÁNDEZ SUÁREZ, 2010, p. 29.

[30] Según los datos recopilados por la Comisión de Colonización y los calculados por su introducción de contrabando, el número de chinos introducidos en Cuba se calcula en unos 150 000 (PÉREZ DE LA RIVA, 2000, pp. 177-180).

[31] *Ibid.*, p. 120.

[32] AHN, Ultramar, leg. 6120, exp. 15.

[33] ROSAIN, *Necrópolis de La Habana*, p. 37.

políticos en España dejaron claro en materia legislativa cuales serían las reglas a seguir para estos asuntos. Una ley del 29 de abril de 1855, vigente en Cuba desde 1864, dispuso que se permitiera construir cementerios para los que morían fuera de la comunión católica. Se volvió a reiterar este derecho para la minoría de los ciudadanos que profesaban otra religión, pero sobre todo se velaba porque:

> Alcaldes y Ayuntamientos cuidarán bajo la más estrecha responsabilidad, de que los cadáveres de los que mueren fuera de la comunión católica, sean enterrados con el decoro debido[34].

La experiencia hasta la fecha había dejado mucho que desear, produciendo un clima tenso en el que las autoridades civiles y eclesiásticas no cumplían con lo estipulado y muchos diplomáticos, sobre todo británicos, criticaban su actitud en la isla. Con posterioridad, el Gobierno Superior Civil de la isla dio a conocer otra ley del Estado español por una Real Orden del 28 de abril de 1866 en la que se insistía en estos asuntos y se establecía una serie de normativas más generales sobre la construcción y administración de los cementerios. En términos generales, estas disposiciones les daban a los ayuntamientos una mayor autoridad para supervisar los fondos con los que se hubiesen erigido los cementerios, velar por la administración de sus rentas y obvenciones, proponer sitios para su construcción, redactar tarifas y reglamentos internos con la aprobación final del vice real patrono o tramitar disposiciones de preocupación higienista[35].

El debate que esta medida suscitó y la experiencia de su puesta en práctica en Cuba sirvieron para que el poder estatal español extendiese la disposición a otros territorios ultramarinos, como fue el caso de Filipinas, donde el escenario se presentaba con una mayor complejidad. Esta concepción sobre la construcción y administración de cementerios provocó la crítica de las autoridades eclesiásticas en Filipinas. En enero de 1867, el arzobispo de Manila manifestó que no eran aplicables en su territorio las reglas dictadas para Cuba, tomando como argumentos la diferente organización administrativa existente entre ambas islas, la menor instrucción de los individuos de raza indígena que controlaban la justicia y las nefastas consecuencias que supondría para la mayoría de la población filipina ver secularizada la administración de los cementerios, lo cual atribuirían a la mala gestión de los párrocos, resaltando que:

> Esto sería causa de que decayesen algún tanto el alto concepto qe [*sic*] tienen formado de la clase sacerdotal teniendo en cuentas que las Yglesias y casas parroquiales necesita […] se inviertan considerables sumas en su conservación Y como los derechos de sepultura constituyen un título importante de ingresos, si dho producto se destina a otro objeto, y las Yglesias no contasen con él sería difícil cubrir todas sus atenciones[36].

[34] AHAH, Cementerios, leg. 3, exp. 67.

[35] ANC, Consejo de Administración, leg. 97, exp. 735.

[36] AHN, Ultramar, leg. 4677, exp. 28.

Los aspectos señalados son una muestra de las complejidades que tuvo que afrontar el Estado español para intentar homogeneizar en sus provincias ultramarinas una progresiva secularización administrativa de sus recintos cementeriales, teniendo que legislar en consenso con las particularidades y exigencias que demandaban los grupos de poder, ya fueran civiles o eclesiásticos, en dichos territorios.

De forma paralela a estos problemas y reajustes que se fueron dando con relación a los no católicos y la legislación cementerial en Cuba, se hizo necesario encontrarle una solución a la inoperatividad del Cementerio de Espada, lo que abrió un nuevo capítulo para la creación de un moderno Cementerio General que lograse resolver la fuerte demanda que afrontaba la urbe capitalina de la isla, proceso que enfrentó a la Iglesia y el Estado.

El primero de los choques se produjo en la década de 1850 al elaborar los planos del nuevo recinto. El obispado de La Habana, que se consideraba legítimo heredero de los derechos otorgados al obispo Espada para construir el Cementerio General, mandó delinear el plano del nuevo cementerio. Sin embargo, ante la lentitud para llevar a efecto su construcción los concejales del ayuntamiento intentaron apoderarse de la obra argumentando que los derechos de edificación le correspondían ya que se trataba de un servicio público inherente a su institución. La reacción inmediata de las autoridades eclesiásticas fue protestar ante las intenciones del ayuntamiento. El obispo Francisco Félix Fleix y Solans (1846-1864) invocó la tradición y el carácter religioso católico de esa obra y, a pesar de que sus argumentos fueron aprobados por el Consejo Superior de Administración, fue necesario someter la disputa a la consideración del Gobierno metropolitano. El 6 de julio de 1861, el capitán general pidió a España que definiera las atribuciones correspondientes, puesto que el ayuntamiento había apelado ante él. La respuesta fue la Real Orden de 19 de abril de 1862 que le concedía a la Iglesia los derechos de construcción[37].

La razón fundamental que incidió en la decisión del Gobierno de la Península fue la declaración de la máxima autoridad eclesiástica de que poseía los recursos necesarios para realizar la obra, lo cual eximía al Gobierno español de tener que implantar nuevos impuestos o contribuciones[38]. El obispado defendió sus derechos sobre la proyectada empresa, máxime cuando había sido administrador del viejo Cementerio de Espada donde se llevó a cabo un lucrativo negocio, sobre todo desde 1845, consistente en la apertura de nichos en las paredes, lo que violaba el artículo 14 de su Reglamento, donde se disponía «que no se podrá hacer en ellos [en los cementerios] ni bóvedas subterráneas […] ni nichos en las paredes»[39]. Por eso, cuando lo trasladaron fuera de Cuba en 1864, el obispo Fleix y Solans declaró que dejaba depositados en el Banco Español la suma de 203 991 pesos fuertes para realizar la obra

[37] ANC, Consejo de Administración, leg. 96, exp. 2378.

[38] Socarras Matos, 1975, p. 17.

[39] ANC, Gobierno Superior Civil, leg. 878, exp. 29.625.

de construcción del nuevo Cementerio General. Algunos publicistas comentarían al respecto que esa suma era una parte del producto de la especulación con el sistema de nichos[40].

Fue precisamente ese otro de los ámbitos de conflicto con el obispado. El gobernador superior civil de la isla de Cuba remitió en mayo de 1869 al Ministerio de Ultramar un expediente sobre un incidente que tuvo lugar entre la Intendencia General de Hacienda y el obispo de La Habana acerca de si los fondos, procedentes de los nichos del cementerio debían continuar depositados en el Banco Español o tendrían que pasar a la Tesorería General, en virtud de la Real Orden de 10 de agosto de 1865. La máxima autoridad eclesiástica de la isla no accedió a que los fondos procedentes de la renovación y venta de los nichos se trasladasen del Banco Español a la Tesorería General y justificaba tal negativa en que los fondos destinados para la construcción del nuevo cementerio eran provento de un capital y de las rentas de la diócesis, empleados por su antecesor el obispo Díaz de Espada y, por lo tanto, eran bienes espirituales y no públicos para ser depositados en la Tesorería General[41]. Por otro lado, los argumentos de la Contaduría precisaban que las sumas obtenidas de los nichos eran un producto de la propiedad del Estado, tanto porque el cementerio debía considerarse una propiedad común como porque los nichos los construyó un particular que tenía la concesión durante veinte años, es decir, desde 1845 a 1865, y que, transcurridos los cuales, el Estado había de incautarse de ellos con arreglo a la Real Orden de agosto de 1865. Según el artículo 1 de la Real Instrucción de Contabilidad de marzo de 1855, estas sumas debían pasar a la Tesorería General[42]. El negociado del Vicepatronato de Ultramar se pronunció en marzo de 1870 aclarando que, a su entender, los fondos de que se trataba tenían el carácter de públicos y comunes, no ofreciendo dudas de su carácter civil.

Con relación a la creación del nuevo cementerio, a pesar de algunas ventajas obtenidas por la Iglesia sobre el municipio, siguieron las pugnas y la citada Orden de 1862 dispuso que fuesen las autoridades civiles las encargadas de seleccionar el lugar de ubicación del cementerio, correspondiéndoles también todo lo referente a las medidas sanitarias y, al capitán general, en su carácter de vice real patrono de la Iglesia, ratificar la fijación y revisión de las tarifas[43]. Al año siguiente se constituyó una Junta de Cementerios que, a su vez, designó una Comisión, a la que encargó elegir los terrenos que, al final, en marzo de 1864, el ayuntamiento aprobó, con lo que el capitán general

[40] González del Valle, *Cementerio de Espada*, p. 14.

[41] AHN, Ultramar, leg. 4677, exp. 28.

[42] AHN, Ultramar, leg. 4677, exp. 28.

[43] La Real Orden de 19 de abril de 1862 dispuso que: «Aun cuando los cementerios se construyan con fondos eclesiásticos, corresponde a la autoridad civil la intervención, así en la elección del local, como en lo demás que toque a la salud pública» y que «la Administración de los productos del Cementerio corresponde a la autoridad eclesiástica, sin perjuicio de las atribuciones de V. E. como Vice Real Patrono en la fijación y revisión de las tarifas, a fin de que éstas sean siempre beneficiosas al vecindario» (ANC, Consejo de Administración, leg. 97, exp. 8735).

Domingo Dulce y Garay (1862-1866) autorizó al obispado, dos meses después, para que procediera a adquirir los terrenos[44]. La obra se volvería a retrasar varios años debido a las gestiones eclesiásticas ante la autoridad política superior para intentar abrogarse el derecho de reglamentar y determinar las tarifas cementeriales, por un lado, y por la oposición del ramo de la guerra, por otro. Lo primero quedó dilucidado por la mencionada Real Orden de 28 de abril de 1866, que dispuso que para construir este recinto tan necesario para la ciudad se redactase el reglamento y se fijaran las tarifas de común acuerdo entre los eclesiásticos y el ayuntamiento. Lo segundo sería motivo de importantes polémicas en el año en curso. En 1866, se hizo necesario formar una nueva Junta de Cementerios integrada por funcionarios civiles, eclesiásticos y militares que ratificó la elección del sitio[45] de la nueva necrópolis, aunque con algunas discrepancias de los ingenieros militares[46].

Dos importantes tareas tuvo que enfrentar la nueva Junta de Cementerios creada el 1 de diciembre de 1869: redactar el Reglamento para el ordenamiento del cementerio, según lo dispuesto por la Real Orden de abril de 1866 y la convocatoria pública del proyecto de la obra. Uno de los puntos vitales para el sostenimiento económico de la necrópolis fue el de las reglas y tarifas para la venta de terrenos, acordadas por la Junta en julio de 1873 y aprobadas por el Gobierno Superior Político[47]. Se establecieron tarifas prohibitivas para las capas populares con el agravante de que se incitaba a la construcción de monumentos (bóvedas y panteones) y no al simple sepultamiento en tierra. Los fondos del cementerio para su conservación y funcionamiento procederían del cobro de derechos por inhumaciones y exhumaciones, el producto del usufructo decenal de los sepulcros y bóvedas y la venta de terrenos, entendiéndose que si los ingresos excediesen después de cubiertas sus atenciones, se rebajaría la tarifa de entierros, no así las tarifas de terreno que nunca variaron oficialmente[48].

Un elemento que también comenzó a inquietar a la Iglesia fue la composición cada vez más especializada del personal que trabajaría en este cementerio, aunque la máxima autoridad del recinto sería el capellán, con 2500 pesos anuales de salario. El resto del personal estaba constituido por un administrador,

[44] Socarras Matos, 1975, p. 20.

[45] En 1868 comenzó la adquisición de los terrenos mediante compras y expropiaciones forzosas de varias fincas por las cuales el obispado pagó 43 196,15 pesos (AHAH, Cementerios, leg. 2, exp. 9).

[46] Los argumentos fundamentales velaban por las prescripciones del sistema de defensa militar vigente desde agosto de 1845 que prohibía la construcción a menos de mil quinientas varas de las fortalezas militares (Socarras Matos, 1975, p. 24).

[47] La disposición cuarta del Reglamento estipulaba que los tramos de la primera y la segunda clase estaban comprendidos en la gran cruz central; el tramo tercero comprendía parte de la gran cruz central y las cruces menores, mientras que el tramo común correspondía a los espacios en los cuadriláteros. Las tarifas por metro cuadrado de tierra fueron las siguientes: tramo de primera 30 y 25 pesos; en tramo de segunda de 25 a 20 pesos; en tramo de tercera entre 20 y 15 pesos y en tramo común 10 pesos (González del Valle, *Cementerio de Espada*, p. 76).

[48] Socarras Matos, 1975, p. 31.

un médico, un celador, un archivero, un escribiente, un conserje jardinero, cuatro jardineros y doce sepultureros[49]. La estructuración de un mayor orden administrativo, en el que se mezclaban las preocupaciones por el ornato, la higiene y el control de la documentación que se generaba, son indicadores del propio proceso de secularización que se fue conformando al interior de las necrópolis habaneras en esta etapa.

Aunque el 30 de octubre de 1871 se colocó la primera piedra del Cementerio de Cristóbal Colón, lo que marcó la ceremonia inaugural, su construcción se extendió durante una década por problemas con las contratas y por las violaciones e incumplimientos de sus compromisos[50]. De todas estas irregularidades cometidas en el cementerio se dio a conocer un informe realizado por el Consejo de Administración en septiembre de 1876, que fue elevado al Gobierno Supremo, donde se exponía que el presupuesto fijado para los lotes en construcción no se había sometido a la aprobación del Gobierno Supremo y que el obispado había prorrogado el plazo de finalización de las obras, lo que motivó el aumento del coste de las contratas debido al alza del oro.

Sobre estos problemas con la autoridad eclesiástica también se pronunció el funcionario González del Valle en 1876, el cual dio a conocer un impreso[51] que constituía una denuncia de las arbitrariedades cometidas por la jerarquía católica en el manejo de los fondos destinados a la construcción del Cementerio de Colón. Se pudo conocer una relación de los gastos satisfechos con sus fondos ajenos al cementerio y que sirvieron para fabricar nuevas casas parroquiales en Trinidad, el Santo Ángel y Jesús del Monte, así como para arreglar y componer el coro de la iglesia de Nuestra Señora de Guadalupe de La Habana, lo que violaba lo estipulado al efecto[52]. Para González del Valle, era obvio que si el obispado utilizaba de manera incorrecta los fondos del cementerio en obras ajenas a él, no era menos cierto que esto era posible debido a las altas tarifas mortuorias pagadas por el vecindario, que lo convertían en el financiador de las obras que se realizaban fuera del recinto cementerial. Además, quedaba claro que el cementerio no se estaba construyendo solo con los fondos que el obispado decía tener reunidos para ello, como de forma explícita autorizaba la Real Orden de abril de 1862[53]. Desde noviembre de 1868 se venían efectuando inhumaciones en tierras destinadas a la construcción del nuevo cementerio lo cual, como es lógico, proporcionaba ingresos al obispado. A partir de 1873, hay recaudaciones por ventas de terrenos a perpetuidad al aprobarse en ese año las tarifas

[49] ANC, Consejo de Administración, leg. 78, exp. 5789.

[50] Socarras Matos, 1975, p. 32.

[51] González del Valle, *Ingresos y egresos*, p. 23.

[52] La Real Orden de 23 de mayo de 1858 había estipulado «que los derechos de sepultura pertenecen a los cementerios y que, por consiguiente, en ningún otro objeto debían invertirse que no fuesen en sus propias atenciones» (AHAH, Cementerios, leg. 45, exp. 8320).

[53] La Real Orden de 19 de abril de 1862, que dispone la construcción del cementerio, en su artículo 1.º dice: «que el cementerio en cuestión se lleve a efecto por el R. Obispado con los fondos que dice tener reunidos para ello» (ANC, Gobierno General, leg. 103, exp. 4859).

antes mencionadas para esos fines. Por supuesto, las autoridades eclesiásticas utilizaban igualmente en la obra que se ejecutaba las ganancias procedentes del Cementerio de Espada[54]. González del Valle también responsabilizaba e inculpaba por las arbitrariedades cometidas al propio capitán general, que no había velado por los fondos del cementerio[55]. Las obras se reanudarían en junio de 1877, pero no acabarían hasta el 19 de noviembre de 1886, fecha en la que las autoridades coloniales recibían oficialmente el cuarto y último lote. Las obras en construcción del cementerio necesitaron, pues, para culminar, quince años a partir de la fecha de su inauguración oficial, el 30 de octubre de 1871.

CONFLICTOS DE TOLERANCIA Y SECULARIZACIÓN EN LOS ESPACIOS CEMENTERIALES HABANEROS

La creación del Cementerio de Colón inaugura simbólicamente una última etapa que en nuestra opinión se extiende hasta 1893, año este último en el que se crea, tras un tiempo prolongado de esfuerzos e intentos diplomáticos, un Cementerio General para los chinos en La Habana. En este período se pueden constatar otros aspectos de la secularización administrativa-institucional en el asunto de los cementerios, con una mayor desacralización de las actitudes, comportamientos y costumbres enraizadas en la sociedad. En ello influyeron de forma notable toda una serie de cambios con los que tuvo que interactuar la Iglesia, asociados a la irrupción de la modernidad en la isla, en ámbitos como las formas de gobierno, la racionalización legal, la vida política partidista, la creciente tendencia al asociacionismo y la secularización de las instituciones y las costumbres[56]. Es en este momento en el que la religión católica, aun cuando continuó siendo la religión oficial y estaba inmersa en la vida cotidiana, tuvo que pagar el precio de convivir con otras expresiones religiosas toleradas por la Constitución y que le disputaron el mundo devocionario de los fieles. Entre los cultos africanos, el espiritismo y un creciente protestantismo, la mediación tolerante del Estado abrió las puertas a la creación de nuevos cementerios en La Habana, lo que rompió la hegemonía que durante tantos años había mantenido el Cementerio de Colón.

En la segunda mitad del siglo XIX, se mantuvo un crecimiento sostenido de los extranjeros, que en su gran mayoría eran protestantes procedentes de los Estados Unidos y el Caribe. Una buena parte de esta inmigración fue sobre todo de braceros y tuvo un carácter estacional ligado al inicio y al fin de la zafra azucarera. La existencia de enfermedades endémicas como la fiebre amarilla

[54] Socarras Matos, 1975, p. 47.

[55] La disposición 13 de la Real Orden de 28 de abril de 1866 recomendaba al Vice Real Patrono «que vele porque bajo ninguna forma ni pretexto se haga de los fondos de los cementerios un objeto de especulación o lucro con daño del vecindario y escándalo de la moral pública» (ANC, Gobierno General, leg. 103, exp. 4859).

[56] Basail Rodríguez, 2003, pp. 5-23.

y el paludismo y las frecuentes epidemias de dolencias altamente contagiosas como el tifus, causaron una alta mortalidad entre estos inmigrantes poco adaptados al clima y proclives a contagiarse con facilidad[57].

Una consecuencia colateral de estas continuas plagas tensó los conflictos entre las autoridades civiles y eclesiásticas en algunos espacios locales. La influencia espiritual de algunos párrocos hacía burlar lo estipulado por el mando civil, sobre todo al incumplir el deber de enviar a los fallecidos a cementerios cercanos, o construyéndolos sin la debida autorización. En 1878, en Puentes Grandes, en las afueras de La Habana, el vicepatrono formuló varias quejas contra la conducta seguida por la autoridad eclesiástica de la diócesis en el asunto de la bendición de un nuevo cementerio en esta zona. El aumento de las defunciones como consecuencia de la epidemia de cólera hizo saltar la alarma entre los vecinos del pueblo, que fueron instigados por el párroco para que construyeran un nuevo cementerio en un terreno particular. La figura de este párroco fue determinante para burlar la obligación de trasladar los cadáveres al cementerio inmediato de Atarés[58], enfrentar las disposiciones del capitán pedáneo de no proseguir con la obra y realizar la bendición del sitio una vez concluida la improvisada estructura. Llegados los hechos a su conocimiento, el vicepatrono pidió explicaciones al gobernador eclesiástico, el cual manifestó que había concedido la autorización para bendecir el cementerio porque el párroco le aseguró que el terreno estaba preparado convenientemente, haciendo caso omiso de si era o no propiedad particular. El capitán general se pronunció explicando que:

> En virtud de la queja que produjo D. Manuel Tovar con motivo de haberse acotado su propiedad […] di las ordenes [*sic*] convenientes para que quedase sin efecto dicha medida que hallaba el sagrado e inviolable derecho de propiedad que solo puede invadirse con las limitaciones y trámites que previene la Ley de expropiaciones públicas y mediando en ello mi autoridad pero de ningún modo la ecca [*sic*] que es ajena a esos trámites puramente administrativos[59].

En otro sentido, en este convulso contexto, las comunidades de extranjeros comenzaron a trabajar para crear una incipiente superestructura capaz de ofrecer soluciones a los problemas que acompañaban su destino final tras la muerte. La exclusión cementerial a la que se habían visto sometidos fue cediendo ante los proyectos y las negociaciones de las autoridades de esta confesión. La construcción de diferentes cementerios protestantes[60], sobre todo en el occidente

[57] Barcia Zequeira, 2002, p. 214.

[58] Zona al oeste de la ciudad donde existía un cementerio modesto desde 1852 (Martínez y Martínez, *Sucinta descripción de los cementerios*, p. 35).

[59] AHN, Ultramar, leg. 1755, exp. 8.

[60] En esta etapa se impulsó la construcción de un cementerio bautista en Cienfuegos en 1889, en la década de 1880 el Cementerio Episcopal de Matanzas, en 1893 el Cementerio Presbiteriano de Santa Clara. Para más información, véase Hernández Suárez, 2010, p. 26.

cubano, denota que antes de la entrada masiva en 1898 de las juntas de misiones estadounidenses, ya se iba constituyendo en la isla un interesante núcleo de seguidores de las ideas reformadas en el ámbito religioso.

El Estado español volvió a reiterar en este contexto su intención de ampliar los cementerios de los no católicos por Real Orden de febrero de 1872, que propuso disposiciones para ampliar esos recintos y la construcción de cementerios especiales. En ella, el Gobierno español, refiriéndose a las disposiciones emanadas en años anteriores, reconocía que:

> Viene observándose que al tratar de darle cumplimiento en la práctica, ha ofrecido dificultades ó inconveniente […] por parte de la autoridad religiosa[61].

Se insistía en que aquellas asociaciones religiosas que contaran con los recursos suficientes, podían construir sus cementerios sujetos a lo que prevenían la higiene pública y la policía sanitaria[62].

Pasaron algunos años para que se proyectara con mayor fuerza la creación de un Cementerio General para los bautistas en La Habana. En 1886, algunos creyentes bautistas provenientes de Estados Unidos entraron en Cuba a través de su Home Mission Board y promovieron de forma inmediata la creación de este recinto en las inmediaciones del Cementerio General de Colón.

Este cementerio se construyó oficialmente al amparo de la Real Orden del 6 de agosto de 1884, que dictaba las medidas para la aplicación del artículo 11 de la Constitución española y con arreglo a ella, la construcción de cementerios para las sectas no católicas, sin más limitación que ponerlo en conocimiento de la autoridad local. Comenzó a prestar servicios en febrero de 1887[63] y no tardaron los pronunciamientos y la resistencia de las autoridades católicas durante sus primeros años.

Desde su llegada a Cuba en 1887, le tocó al obispo Manuel Santander y Frutos (1887-1899) asumir un enfrentamiento directo en este asunto, en un contexto en el que la Iglesia tuvo que responder a los retos que los Gobiernos liberales de la metrópoli le imponían con nuevas leyes que buscaban establecer un límite mayor entre los poderes civil y eclesiástico. Uno de los litigios más usuales se relacionó con el aumento de sepelios de personas católicas en el cementerio protestante. Los trabajadores del cementerio bautista, así como los que se encargaban de los trámites funerarios, se valían de medios ilícitos para llevar a los difuntos al cementerio protestante, ignorando por lo general la voluntad de la familia y el cumplimiento de la ley. La usurpación a los párrocos de su jurisdicción y derechos, perjudicaba al Real Tesoro por exonerarse el pago de los derechos parroquiales y del cementerio católico. Gracias a la valiosa correspondencia que

[61] AHAH, Cementerios, leg. 7, exp. 34.

[62] AHAH, Cementerios, leg. 7, exp. 34.

[63] Su construcción la dirigió el pastor Alberto de Jesús Díaz y una parte de los costes fueron sufragados por la Junta de Misiones de Alabama.

publicó el historiador Manuel Maza Miquel, hemos podido acceder a parte de las cartas que el obispo Santander enviara al nuncio de su santidad en España, Angelo di Pietro. La gravedad del asunto le hizo escribir a los pocos meses de estar en Cuba, sus preocupaciones sobre este tema, que se pueden constatar en su carta de 23 de diciembre de 1887:

> Los llamados pastores protestantes dan papeletas de sepelio como si tuvieran una autoridad reconocida por la Ley, y lo que es más, admiten en sus cementerios los cadáveres de los fieles que han muerto en el seno de la Iglesia […] la autoridad civil […] me ha contestado que tienen autorización para ello […] sigo creyendo que no la tienen […] Ni creo que pueda dárseles atendiendo que la Constitución vigente no admite la libertad de cultos, sino la tolerancia. Se ha tomado por pretexto para enterrar en el cementerio protestante que es más económico, y esto no es cierto[64].

Estos ejemplos de enterramientos de católicos en un cementerio protestante nos muestran el espíritu de una heterogénea sociedad cambiante, donde el imaginario religioso era profanador de lo sagrado, cuestionador de la esquemática función simbólica de la religión en una mundanidad voluble, plagada de conflictos institucionales y una mayor diferenciación social. Incluso la libertad de expresión y la creación de una multitud de periódicos en la isla en este período se hicieron eco de estos problemas con un marcado tono anticlerical. Precisamente sobre el aspecto económico de los enterramientos, el propio obispo se mostró sorprendido por las posturas radicales frente a la Iglesia:

> Lo que se dice en la prensa es escandaloso, y notorio en todas partes. He rebajado hace poco los derechos de sepelio, y se me acusa de hacer competencia, con los protestantes[65].

El nuncio Angelo di Pietro trató de mediar entre el poder civil y el eclesiástico, aunque dejaba claro que había que combatir la fuerza que estaba alcanzando el protestantismo en la isla. En 1888, le respondió al obispo:

> Tenga las simpatías con el gobernador general, con quien procurará conservarlas y aumentarlas, complaciéndole en todo lo posible, porque de lo contrario, todos serán conflictos, como sucedió a sus antecesores […] Las disposiciones que rigen aquí y allí sobre cementerios son la de 13 de noviembre de 1831 y 29 de abril de 1855, por las que se permiten cementerios para los acatólicos, pero cerrados con tapia, sin iglesia, capilla, sin señal alguna de culto. En ningún caso puede permitirse se inhumen en los cementerios católicos a los que no mueran en la comunión de su Iglesia Católica[66].

[64] Maza Miquel, 1990, p. 71.
[65] *Ibid.*, p. 79.
[66] *Ibid.*, p. 80.

La necesaria concordia con el obispado no se logró y el obispo llamó a los agentes del cementerio bautista «asociación de comerciantes de cadáveres»[67]. En este conflicto se puede ver la parte política del litigio, la identificación de lo católico con lo nacional y español y el rechazo del protestantismo como elemento extranjero. Santander expresó:

> Lo que hace el Cementerio Protestante Bautista y la Iglesia Bautista es ir contra la integridad de este pedazo de tierra española y, renunciando a su patria y adquiriendo carta de naturalidad norteamericana puedan, bajo esta bandera, poder impunemente burlarse de la fe y propagar sus errores, y así desacreditar al catolicismo y debilitar el vínculo más sólido que une a Cuba con España[68].

La propuesta para la clausura de este cementerio no se hizo esperar y, al año siguiente, en 1888, el obispo de La Habana le escribió al capitán general con dicho fin. En su comunicación le expresaba que la religión católica no tenía: «Interés alguno en defender como suyo lo que no le pertenece y tenga V. E. la seguridad que no reclamará el cadáver de ningún anabaptista ni bautista, ni episcopal, ni cuáquero, ni mormón»[69]. Esta solicitud no tuvo los efectos deseados sobre los bautistas, ya que este cementerio sobrevivió hasta entrado el siglo XX. Santander no pudo resistir más aquel estado de tolerancia donde cualquier pastor protestante podía llamar herejes a los católicos y se ignoraban las leyes que defendían el sitial católico en el tejido social hispano. La tolerancia no era una actitud que abundara en ese período en los círculos eclesiásticos, donde se respiraban aires de intransigencia y se asumían posturas agresivas hacia los enemigos del catolicismo. Ejemplos de conflicto pueden verse en los términos de los enterramientos, unas veces por no asumirse el derecho y el deber del entierro católico y otras veces por negarse esta acción misericordiosa a determinados sectores marginados de la población. Fue muy habitual que las autoridades religiosas católicas en este período le denegaran sepultura eclesiástica a los suicidas o a quienes habían decidido contraer matrimonio civil sin mostrar ningún arrepentimiento durante su vida. Sobre este último aspecto incidió de manera notable como un nuevo agravante para los conflictos de sepultura, la instauración en la década del ochenta del Registro Civil en la isla.

La institución eclesial se aferraba a ciertas zonas de influencia en la vida pública y se resistía a entregarlas al poder civil. Tocó al obispo Ramón Fernández de Piérola y López de Luzuriaga (1879-1886) enfrentar la implantación de la Ley de Registro Civil[70] en toda la isla. Hasta aquel momento, los registros civiles

[67] Suárez Polcari, 2003, t. II, p. 88.

[68] *Ibid*., p. 89.

[69] ANC, Gobierno General, leg. 107, exp. 5008.

[70] El obispo envió una circular por medio de su vicario general, Andrés Urrieta Lardízabal a todos los curas párrocos de la diócesis donde iban incluidos los nuevos modelos a emplear para los bautismos, matrimonios y defunciones (Suárez Polcari, 2003, t. II, p. 59).

no existían en la sociedad colonial, ya que se habían estructurado en torno a la fe católica en la que las personas eran registradas en los libros parroquiales. Con esta Ley se desconectó el registro de nacimiento del registro de bautismo: en el caso de los matrimonios podían efectuarse indistintamente y los canónicos tenían también valor civil. Los nacidos debían inscribirse en el Registro Civil a más tardar veinte días después de ocurrido el nacimiento y podían bautizarse antes o después de dicha inscripción. En el caso de los fallecimientos, cuando alguien iba a ser enterrado en un cementerio eclesiástico, el párroco no podía anotar la defunción y ordenar el entierro hasta no recibir la boleta de permiso del juez municipal[71]. El problema de los cementerios continuó como una derivación de las leyes del Registro Civil. Al obispo Santander y Frutos le tocó vivir también esta conflictiva etapa, no sólo por el fenómeno de la guerra que marcó su episcopado, sino por las dificultades que tuvo que enfrentar la Iglesia en un período de transformación social y política. Cuando comenzó su mandato, ya en la sociedad española y sus colonias se encontraba establecida la Ley del Registro Civil, una herramienta que sirvió para desmontar el aparato religioso que había regido en la isla. Este obispo conservador se enfrentó a dichas transformaciones con una pastoral agresiva, como la que escribió en abril de 1888 con motivo de los enterramientos en cementerios civiles:

> ¿Por qué se ha de confundir en un mismo lugar al hereje, al apóstata y al suicida, con el hombre honrado que muere cristianamente y ha recibido al morir los santos sacramentos [...]? De no hacerlo así, en el hecho mismo de llevar los cadáveres de vuestros allegados al cementerio de los herejes, dais á entender que os es diferente una religión que otra, y el indiferentismo y la apostasía son una misma cosa [...] ninguna sepultura es honrosa más que la que está consagrada con la bendición de la Iglesia. Los demás lugares dedicados a enterramientos podrán estar seguros, reunir condiciones higiénicas, pero honroso no es para un cristiano, que sus restos sean mezclados con los de los herejes, los suicidas, y todos aquellos que de una manera ó de otra han causado a la Iglesia graves ofensas y dolores[72].

Mientras esas preocupaciones se agudizaban en los entornos urbanos habaneros, otro matiz de los conflictos en torno a los cementerios se desarrollaba de forma paralela en otras regiones del país y en los ambientes rurales. En la segunda mitad del siglo XIX, la Secretaría de Gobierno emitió un documento para determinar las propiedades de la Iglesia y de los ayuntamientos en materia de cementerios y otras dependencias. Uno de los puntos aclaraba la forma en que debía reclamarse la propiedad de los cementerios a favor de los ayuntamientos y en perjuicio de la Iglesia, con una tendencia

[71] *Ibid*., p. 58.

[72] AHAH, Comunicaciones, leg. 56, exp. 126.

de las autoridades municipales de todas las ciudades a iniciar procesos contencioso-administrativos para intentar expropiar a la Iglesia el control de los cementerios, la cual tuvo que presentar recursos de apelación en los que no siempre salió victoriosa[73].

Entre las numerosas cartas pastorales o exhortaciones que escribiera el obispo Santander y Frutos, se encuentran varias dedicadas al problema de los cementerios civiles. La influencia liberal en el gobierno de España y sus últimas colonias seguía siendo fuerte a pesar de la existencia de un Concordato con la Santa Sede que hacía de la religión católica la religión oficial. En la segunda mitad de la década de los ochenta, aparecen en distintos puntos de la isla cementerios civiles y los ayuntamientos comienzan a reclamar el monopolio de algunos eclesiásticos. Sobre este tema también le escribió Santander una carta en 1887 al nuncio de Su Santidad en España, Angelo di Pietro, donde comentaba:

> He sabido que por el Consejo de Administración se ha resuelto aconsejar a este gobierno general para que ordene a los Ayuntamientos que se incauten de los cementerios construidos con fondos del municipio o con suscriciones y donativos del vecindario, y que donde no haya cementerio civil, que le hagan los ayuntamientos para evitar los conflictos que puedan sobrevenir por la resistencia dicen del poder eclesiástico a la ley del matrimonio civil […] donde haya un cementerio católico, y se establezca otro para administrarle independientemente de la Iglesia y para inhumar los cadáveres de los que mueren casados civilmente, como se dá a entender en el proyecto, y que se hará después, extensivo al suicida, al incrédulo y demás, me parece que debo resistirme. En la práctica la cuestión está muy lejana por la falta de recursos de los ayuntamientos […] estoy en buena relación con el Sr. Gobernador General, [Emilio Calleja e Isasi, 1886-1889] y procuraré evitar el golpe[74].

Los intentos del obispo por persuadir a las autoridades políticas de la isla fueron en vano. En adelante, la reclamación de cementerios por los ayuntamientos fue una tendencia generalizada en la isla por la que las autoridades católicas se pronunciaron en contra de esta decisión. Los argumentos eran bastante objetivos y reiterativos sobre los modos en que se había llevado a cabo la construcción con fondos eclesiásticos de una buena parte de los camposantos en las zonas rurales. Con relación a este asunto, la postura católica fue bien definida y asesorada por el nuncio Angelo di Pietro:

> La opinión ahora dominante es la de secularizar los cementerios, y contra ella debe trabajarse en cuanto sea dable. Al efecto, escitar [*sic*] el celo de los párrocos y fieles católicos, para que se anticipen a los Ayuntamientos y construyan cementerios a costa de las fábricas y fieles.

[73] Suárez Polcari, 2003, t. II, p. 193.
[74] Maza Miquel, 1990, p. 72.

> La Iglesia es preferida a la autoridad temporal para construir cementerios, y no deben bendecirse los que sin necesidad construyan los Ayuntamientos por objeto [...] de lucro y tener su administración[75].

Aprovechando las aperturas que brindaban el ámbito legal y político, dentro de las construcciones funerarias construidas en La Habana durante el siglo XIX, el cementerio chino fue de los últimos que logró establecer una minoría étnica. No fue hasta el 11 de diciembre de 1882[76] que el primer cónsul general del Imperio de China en La Habana, el señor Liu Lia Yuan, inició las gestiones oficiales para construir el referido cementerio invocando, entre sus demandas, las condiciones similares concedidas a las colonias extranjeras establecidas en su Imperio y la reciprocidad concedida por otros países donde radicaban numerosas colonias chinas. A pesar de lo expuesto por el cónsul y de los sólidos antecedentes constituidos por las Reales Órdenes de 1855 y 1866, donde se autorizaba el derecho de los ingleses y los estadounidenses a construir un camposanto para sus nacionales, los obstáculos interpuestos por la Iglesia católica obstaculizaron el permiso oficial hasta el 20 de mayo de 1893, es decir, unos once años después. Los terrenos para edificar el cementerio chino de La Habana pertenecían a don Federico Kohly, estaban emplazados en la finca «La Torre», con una superficie de 9000 m^2, los cuales fueron valorados en 8100 pesos, a razón de 90 centavos el metro cuadrado que junto a la obra de edificación y vías de acceso costó 23 700 pesos[77].

La falta de datos hace presumir que la fundación de este cementerio debió producirse aproximadamente en el mes de octubre de 1893, fecha en la que se realizó la primera inhumación, efectuada el 27 de ese mes[78], coincidente con el decrecimiento de los enterramientos de nacionales chinos en el Cementerio de Cristóbal Colón. En este recinto el ritual de enterramiento era expresión de una filosofía y creencias religiosas ajenas al catolicismo, donde al ser enterrado en las fosas de tierra, el difunto, mediante testamento, disponía del tipo de plantas que quería en su sepultura y el modo de sembrarlas, alrededor o sobre el montículo de tierra que cubría sus restos. La disposición simbólica de las plantas y su cuidado, durante su crecimiento, representaba la elevación del alma y la salud del espíritu del difunto y de sus familiares vivos, aunque por voluntad del fallecido, al año del entierro estas podían ser cortadas. En las fiestas propias del calendario lunar se comenzó a establecer como costumbre la quema de incienso, sándalo, dinero falso y ofrendas de alimentos, mostrando una cultura en torno a la muerte ajena a los presupuestos que durante siglos estableció el catolicismo en la isla.

[75] *Ibid.*, p. 73.

[76] ANC, Gobierno General, leg. 369, exp. 17.651.

[77] ANC, Gobierno General, leg. 369, exp. 17.651.

[78] ANC, Gobierno General, leg. 369, exp. 17.651.

El estudio de los procesos de construcción y administración de los cementerios que se establecieron en La Habana permite identificar las diferentes etapas por las que transitaron las relaciones entre las autoridades civiles y eclesiásticas en la isla para afrontar dichas responsabilidades. En ese análisis decimonónico de larga duración, la cultura en torno a la muerte, los enterramientos y la fundación de recintos cementeriales sufrieron una progresiva secularización de comportamientos, que a título personal o institucional fueron redefiniendo el lugar que debía ocupar la Iglesia católica en la sociedad.

El punto de partida, con la creación del primer Cementerio General en la isla, permitió contrarrestar, desde finales del siglo XVIII y hasta la primera década del XIX, las aspiraciones del clero regular a continuar con el monopolio de los enterramientos en las iglesias, que terminó cediendo frente a preocupaciones de corte higienista que sirvieron para encubrir otros objetivos del poder colonial, como era desmontar una urdimbre de nexos que ya existían entre las órdenes religiosas y la población criolla, a la vez que pasar a manos de la figura del obispo las decisiones fundamentales y el control económico sobre estos temas.

En adelante, hasta finales del siglo XIX, una diversidad de controversias se fue apoderando del escenario urbano y rural en materia de cementerios, motivada por el crecimiento demográfico, el aumento de epidemias y enfermedades contagiosas así como por el ordenamiento y reglamentación que en el plano local y peninsular se fueron estableciendo. Se transitó de un monopolio eclesiástico a una mayor tolerancia hacia otras minorías étnicas y una mayor influencia de los ayuntamientos sobre la toma de decisiones y la administración de las necrópolis. En términos generales, se buscó equilibrar las responsabilidades civiles y eclesiásticas, sobre todo en la construcción de los cementerios generales, pero la balanza terminó favoreciendo al poder civil dándole a los ayuntamientos una mayor autoridad para supervisar los fondos, velar por la administración de sus rentas y obvenciones, proponer sitios para su construcción, redactar tarifas y reglamentos internos con la aprobación final del vicerreal patrono o tramitar disposiciones de preocupación higienista. Si bien la Iglesia se resistió, de forma paulatina, fue cediendo ante las nuevas prerrogativas que quedaron en manos de las autoridades civiles y que iban desde el permiso para crear nuevas necrópolis para asiáticos y protestantes, hasta dar papeletas de autorización para los enterramientos o la aplicación de una legislación cada vez más secularizadora de las costumbres y los modos de administración del Antiguo Régimen.

LA CONTROVERSIA DE LAS SEPULTURAS EN FILIPINAS

FINALES DEL SIGLO XVIII – FINALES DEL SIGLO XIX

Xavier Huetz de Lemps
Université Côte d'Azur

A finales del siglo xviii asistimos en Europa, impulsado por los médicos higienistas «ilustrados», a la intervención cada vez más insistente de las administraciones públicas en la gestión de las sepulturas. En nombre de la higiene, de la salud pública y, en menor medida, del ornato, este asunto permitió al poder regalista reivindicar con firmeza su supremacía en la gestión del bien público. La voluntad de normalizar los procedimientos de los enterramientos, reveladora de una nueva cultura administrativa naciente, se exportó con rapidez a las posesiones ultramarinas ibéricas, hacia contextos sociales y religiosos muy alejados de la metrópoli.

Dado que los cementerios eran lugares sagrados, cargados de memoria y del testimonio de las identidades tanto individuales como colectivas de las diferentes entidades de las sociedades coloniales, fueron lugares donde pudieron surgir las tensiones y las fracturas que atravesaban dichas sociedades, generando fuentes privilegiadas para el historiador deseoso de investigar el funcionamiento social y las relaciones de poder en el contexto colonial. De hecho, las decisiones políticas que pretendían controlar y adjudicar el espacio que correspondía a los difuntos, engendraron en las colonias europeas conflictos y resistencias que sorprendieron a sus autoridades, poco conscientes del carácter inviolable de terrenos constitutivos del vínculo social así como de las identidades religiosas, étnicas o incluso políticas. Si bien la resistencia de la población pudo presentar diversos aspectos, que iban del alzamiento a la resistencia pasiva, pasando por la acción jurídica, el clero o los jefes religiosos fueron las instancias centrales para defender la tradición y los interlocutores ineludibles de la administración colonial.

En Filipinas, los conceptos higienistas y secularizadores de los cementerios se concretaron, a principios del siglo xix, en la aplicación de medidas reglamentarias que prohibieron los enterramientos en los templos y que impusieron el traslado de los cementerios parroquiales a la periferia de las aglomeraciones, cualquiera que fuera su tamaño. Estas medidas se reiteraron a lo largo del siglo y cada epidemia se tradujo en un incremento de la presión de la administración colonial. La reiteración de las órdenes se explica por las reticencias del clero, que, en Filipinas, poseía el monopolio, tanto material como espiritual, de la gestión de los cementerios, y que no tenía la menor

Xavier Huetz de Lemps, Gonzalo Álvarez Chillida y María Dolores Elizalde (eds.),
Gobernar colonias, administrar almas, Collection de la Casa de Velázquez (169), Madrid, 2018, pp. 251-285.

intención de abandonarlo. La «gran perturbación de los muertos»[1] constituyó una de las principales querellas entre las autoridades espirituales (jerarquía eclesiástica, órdenes misioneras, clero secular) y las temporales (administración central, provincial, municipal) pues implicaba a todos los niveles de observación, desde la parroquia/municipio de una provincia alejada hasta las instancias de regulación del Patronato Real (gobierno central, arzobispado, administraciones centrales metropolitanas).

Este estudio, basado en los expedientes conservados en los archivos de Manila (National Archives of the Philippines, Archdiocesan Archives of Manila) y en el Archivo Histórico Nacional (Madrid), trata de analizar los juegos de poder tanto material como simbólico que cristalizaron en los cementerios de la colonia asiática. Más allá del interés intrínseco del estudio del caso, la controversia de las sepulturas permite analizar el tratamiento de los conflictos entre el clero y la administración colonial. Si bien las tensiones locales fueron a veces violentas, tanto las autoridades espirituales como las temporales alardearon, en la mayoría de los casos, de una capacidad de diálogo y transigieron siempre que sus intereses vitales respectivos no entrasen en juego. El contexto colonial es en parte responsable de estos sutiles acomodamientos: cierto es que los colonizados rara vez tuvieron ocasión de expresarse, pero ejercieron de forma duradera cierta presión sobre el expediente. Si bien este estudio se centra en el siglo que se extiende desde finales del XVIII a finales del XIX, prestaremos especial atención a las últimas décadas del XIX. Tomaremos en cuenta la totalidad del archipiélago, pero el arzobispado de Manila ocupa un puesto preeminente en nuestras fuentes y prestaremos una mayor atención al caso en particular complejo y significativo de la capital de la colonia.

LAS PRIMERAS OFENSIVAS HIGIENISTAS (1789-1882)

El control sanitario de los cementerios

Tanto las disposiciones introducidas en Filipinas como los argumentos invocados no fueron originales, puesto que resultaban de la extensión al Imperio de la legislación metropolitana. Numerosos estudios han tratado del gran temor a los cementerios que afectó toda la Europa de las Luces y nos limitaremos pues a recordar que los higienistas denunciaron, en nombre del bien público, los enterramientos en las iglesias, las exhumaciones prematuras de los cuerpos y el establecimiento de las necrópolis dentro de las aglomeraciones. Las teorías «aeristas» que legitimaban esta ofensiva eran bastante simples: supuestamente la descomposición de los cuerpos contaminaba los aires de emanaciones pútridas y miasmáticas que causaban graves enfermedades. Para proteger a la población, la administración debía prohibir las sepulturas en los lugares de

[1] Zeller, 2002, p. 82.

culto, por una parte, y, por otra, obligar a que los cementerios se erigiesen en lugares adecuados según los conocimientos científicos de la época. Una circular de 1857 resume la localización ideal del cementerio:

> Un sitio suficientemente separado[2] de aquellas [poblaciones], que tenga la mayor elevación posible y la ventilación necesaria […], cuidando de situarlo en el lado opuesto a aquel por donde soplen los vientos reinantes en la época de los mayores calores para evitar de este modo que los miasmas perniciosos se traigan por aquellos a la población[3].

El terreno escogido tenía que ser sano y, en función de la demografía de la parroquia, lo bastante amplio para prevenir todo riesgo de saturación. De igual manera, el cementerio debía estar bien cercado para evitar que los habitantes lo considerasen un espacio público o que los animales exhumasen los restos mortales.

Estas normas perduraron a lo largo de todo el siglo XIX y, más de veinte años después de la «revolución microbiana», las autoridades estadounidenses, que pretendían encarnar el progreso en materia de colonización, seguían aplicándolas, preocupados por los vientos dominantes[4]. La mejora en la atención médica de la colonia con el nombramiento en 1866 de un médico titular en cada provincia, el progreso de los conocimientos, por ejemplo, en el campo de la topografías médicas, se tradujeron en una «cientificación» del discurso: poco a poco, los expertos encargados de establecer el lugar ideal para inhumar a los muertos, además de tener en cuenta los vientos dominantes, se refirieron a las características del suelo y del subsuelo, a la hidrografía subterránea y de la superficie. La superficie mínima de la «tumba higiénica» fue objeto de doctos cálculos: de 1,34 metros de profundidad, separada de la tumba contigua por la misma distancia, cada una cubrirá una superficie de 2,2 m^2 durante cinco años[5]; multiplicando esta superficie por el número de muertos de los últimos cinco años y con un margen de seguridad para hacer frente a eventuales epidemias, se obtenía la superficie del futuro cementerio[6].

La letanía de los textos

La Déclaration Royale francesa de 10 de marzo de 1776 sirvió de modelo a la Real Cédula de 3 de abril de 1787 que prescribió en España el traslado de los cementerios lejos de los lugares habitados[7]. Por la Real Cédula de 27 de marzo

[2] Es decir, según el médico titular de la provincia de Manila en 1865, a poco más de 4,5 kilómetros (2,5 millas), de las aglomeraciones (NAP, Cementerios, informe del 7 de octubre de 1865).

[3] Circular del 26 de noviembre de 1857 (AAM, Box 34B4, folder 3 y 34B4/3).

[4] AAM, 34B4/2, traslado del cementerio de Caridad (Cavite), 1902.

[5] Transcurridos los cinco años, los huesos podían integrar el osario sin riesgos para la salud pública.

[6] AAM, 34B4/1, informe de la Junta Provincial de Sanidad acerca de la transferencia del cementerio de Balanga (Bataán) en 1896.

[7] Renaudet, 2016; Carreras Panchón, Granjel, 2005; Martínez de Sánchez, 2005; Santoja, 1998-1999. La bibliografía sobre las repercusiones de las nuevas normativas sobre los enterramientos y cementerios en la América española es considerable, nos limitamos a citar el

de 1789, las autoridades metropolitanas requirieron a los vice patronos reales y a los obispos del Imperio para que reuniesen información sobre el traslado de los cementerios así como sobre los fondos de que disponían las fábricas para este objeto. Ese mismo año, en el contexto de una grave epidemia de viruela que afectó a Manila, el ayuntamiento y el clero se pusieron de acuerdo para abrir en la periferia de la ciudad un cementerio provisional. El gobernador general Félix Berenguer de Marquina (1788-1793) apoyó esta iniciativa y consideró la posibilidad de imponer el traslado de todos los cementerios del archipiélago fuera de los núcleos habitados[8].

La Cédula Real de 15 de mayo de 1804 fue la primera disposición conminatoria destinada a las Indias[9] y, en consecuencia, a Filipinas: en el futuro, ningún cuerpo podría ser enterrado en las iglesias «tanto seculares como regulares», bajo pena de una multa de 25 pesos impuesta al cura que no atendiese a esta disposición; los difuntos deberían ser inhumados sólo en cementerios situados a cierta distancia de las aglomeraciones, bien ventilados, cercados por un muro o una empalizada y señalados por una cruz. Este texto sirvió de modelo y referencia a numerosas disposiciones adoptadas con posterioridad[10].

La brusca irrupción del cólera en Filipinas en 1820 y las epidemias posteriores, o alarmas coléricas sucesivas, incitaron a las autoridades a reiterar la legislación existente[11]. Frente a la ausencia de progresos tangibles, la irritación de los gobernadores generales se hizo cada vez más visible. A primera vista, las normas del 19 de enero de 1848, promulgadas por el enérgico Narciso Clavería, estaban desconectadas de la cronología epidemiológica del archipiélago, puesto que el cólera había aparecido entre 1842 y 1844, pero este texto estaba ya en preparación en 1845 y el miedo al cólera influyó con seguridad en esta decisión. Asimismo, fue consecuencia de una visita general a las provincias del archipiélago durante la cual Clavería pudo constatar que los textos redactados durante la primera década de 1800 no se habían aplicado, salvo en raros casos. En 1848, Clavería denunció los «mefíticos miasmas» de los cementerios parroquiales que «en todo país culto» legitimaban el alejamiento de los cementerios a lugares aislados. El gobernador impuso un firme ultimátum a las «autoridades»

---

magnífico libro de Voekel, 2002. Para el caso habanero, véase la contribución de Adriam Camacho Domínguez en este libro.

[8] AAM, 34B4/6, carta del arzobispo al gobernador general, del 13 de noviembre de 1845; NAP, Sanidad y Vacuna, Copiador de Oficios de la Junta Municipal de Sanidad de Manila, 1820-1826, 6 de noviembre de 1820; González Serrano, «El cementerio general de Manila».

[9] Clément, 1983, pp. 87-93.

[10] Real Cédula de 15 de mayo de 1805, circulares del 23 de diciembre de 1806, 18 de marzo de 1807, 7 de diciembre de 1808 y Real Cédula de 16 de abril de 1819.

[11] La circular del 27 de junio de 1821 reiteró la de 1806. El gobernador general Mariano Fernández de Folgueras ordenó en firme al arzobispo Juan Antonio Zulaibar y Adalpe que se prohibieran las inhumaciones en las iglesias para evitar que «el interés particular de algunos Párrocos, y la corrupción de sus dependientes» perjudicara a «la preocupación de los pueblos» (AAM, 1D11/8). El arzobispo se atuvo a la circular de Fernández de Folgueras y la comunicó a los curas de la provincia de Manila el 2 de julio del mismo año (AAM, 34B4/5).

—al clero, en realidad— para que a costa de los fondos parroquiales y antes del 31 de diciembre de 1848, los cementerios estuviesen en conformidad con la ley[12].

Menos de diez años después y justo tras las epidemias de cólera de 1854 y 1856, el gobernador general Fernando de Norzagaray constataba con indignación que las decisiones adoptadas por Clavería no se habían aplicado. La circular del 26 de noviembre de 1857[13] ordenó en nombre «de la religión, de la humanidad y de la salud de los pueblos» que los enterramientos en los atrios de las iglesias cesasen en un plazo de tres meses. Los cementerios parroquiales pegados a las miasmas y cerca de las casas debían transferirse a lugares despoblados: al «término improrrogable» de tres meses se prohibiría formalmente todo enterramiento en los antiguos cementerios. La administración colonial se hacía cargo del asunto: se consultaría al gobernadorcillo y al cura de la parroquia, pero la elección del lugar donde se llevarían a cabo los futuros enterramientos recaería en el gobernador de la provincia.

En esta primera mitad del siglo la presión se ejerció, pues, en dos direcciones. La primera era de carácter sanitario: la preservación de la salud pública, que se consideraba una prioridad absoluta que incumbía en exclusiva a la administración colonial. Lo ocurrido en Manila en 1820 había demostrado que, más allá de las pérdidas humanas, las epidemias podían provocar graves disturbios en el orden público[14]. La segunda razón era de carácter general: se trataba de afianzar el poder público y obligar al clero a conformarse con la ley. Sin embargo, las sucesivas disposiciones no tenían por objeto la secularización de los cementerios. Con la intención de conciliar la dimensión sagrada y los principios higienistas, los textos insistían en el carácter católico del espacio reservado a los muertos. La circular de 1848 denunciaba la profanación de los «venerados restos de los antepasados», debido a que los antiguos cementerios se habían transformado en lugares públicos, donde incluso se representaban comedias. Clavería, en 1848, y más tarde Norzagaray en 1857, insistían en los signos exteriores de pertenencia religiosa (capillas, cruces, inscripciones) que simbolizaban en los nuevos cementerios el «respeto y la contemplación» de los vivos hacia los muertos.

El cementerio «modelo» de Paco

Manila, por su importancia demográfica, económica, política y simbólica, era un caso aparte. Todos los actores de la controversia estaban presentes en la capital: las administraciones coloniales y su máxima autoridad, el cabildo eclesiástico y las órdenes misioneras que administraban una o varias parroquias de la aglomeración. A diferencia de las otras ciudades de la colonia, la gestión

[12] AAM, 34B4/3.

[13] AAM, 34B4/3.

[14] Los días 9 y 10 de octubre de 1820 corrió en Manila el rumor de que los extranjeros habían envenenado las fuentes de agua potable; durante el alboroto consiguiente unos cincuenta europeos y chinos fueron masacrados en la capital y sus afueras.

de Manila corría a cargo de un ayuntamiento compuesto por españoles, peninsulares o criollos, que disfrutaba de las mismas prerrogativas que los otros cabildos seculares, emanaciones de las «repúblicas» diseminadas en el Imperio. Así pues, la élite ilustrada del Ayuntamiento de Manila, como sus homólogos americanos, se apoderó, a finales del siglo XVIII, del expediente de los cementerios para afianzar su autoridad sobre la «policía de salubridad y comodidad».

Ya, en 1793, se había examinado la posibilidad de levantar contribuciones para financiar un cementerio municipal y el ayuntamiento propuso encargarse de su construcción[15]. Los ingenieros militares se opusieron a un primer proyecto que consideraban demasiado cercano a las fortificaciones. En 1814, se colocó la primera piedra del camposanto al este de la plaza fuerte, en el término municipal del pueblo de San Fernando de Dilao (Paco). Al estallar la terrible epidemia de cólera de 1820 cundió el pánico: se acusó a los cementerios parroquiales de Tondo, Santa Cruz, Sampaloc, en la orilla derecha del río Pasig, y de Paco y Malate en la orilla izquierda, de emponzoñar el aire con miasmas mortíferos; los cadáveres, por falta de espacio, se abandonaban en las calles y los caminos, se tiraban a los esteros[16]. Frente a tal emergencia, el cementerio de Paco, en plena construcción, se habilitó de forma urgente[17].

Tras la gran crisis de 1820, la situación se normalizó durante cerca de cuarenta años: el cementerio municipal de Paco acogía a los muertos de Intramuros, de Paco, de Ermita, y de las parroquias de la orilla derecha que no disponían de un cementerio propio (Binondo, Quiapo, San Miguel). La necrópolis municipal (fig. 1), de forma circular y estilo neoclásico, estaba dividida en dos partes: 522 nichos instalados en el recinto del cementerio acogían a los muertos de las familias lo bastante adineradas como para comprar una concesión, cualquiera que fuera la parroquia de origen[18]; la parte central se reservaba a los pobres enterrados de forma gratuita[19]. Paco, con sus muros de mampostería, sus árboles y plantas aromáticas para sanear el aire, era, a mediados de 1820, el cementerio de los sueños higienistas. Hábilmente, el Ayuntamiento ofreció garantías al clero. El reglamento no contenía ningún indicio de laicización del camposanto[20]: el capellán mayor, nombrado por el arzobispo con el acuerdo del gobernador general, llevaba los registros de las sepulturas. Enterraban gratis a los sacerdotes en nichos reservados y atribuyeron nueve tumbas a los

[15] AAM, 34B4/6, carta del arzobispo al gobernador general, del 13 de noviembre de 1845; según el arzobispo, la parroquia de la catedral había renunciado a contribuir por falta de dinero (AAM, 43B4/6).

[16] NAP, Sanidad y Vacuna, Copiador de Oficios de la Junta Municipal de Sanidad de Manila 1820-1826, 9 de enero de 1821.

[17] Las obras se acabaron en 1822 (NAP, Ayuntamiento, leg. 3, Libro de Actas de 1819; NAP, Cementerios; González Serrano, «El cementerio general de Manila».

[18] *Reglamento para la policia y gobierno,* 1882; NAP, Ayuntamiento, leg. 3, Libro de Cuentas de 1853.

[19] Las tarifas de concesión aumentaron a lo largo del siglo: 16 pesos en 1822, 20 en 1863 y 33 en 1884 por un nicho para un adulto (*Reglamento para la policia y gobierno*, 1822; NAP, Cementerios, 1863 y 1884).

[20] *Reglamento para la policia y gobierno*, 1822.

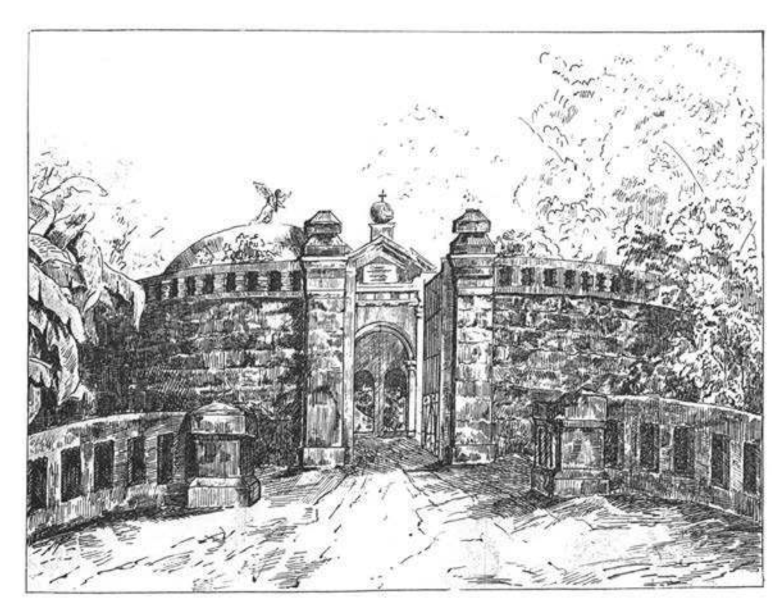


Fig. 1. — Vista del cementerio municipal de Paco (*El Oriente*, año I, n.º 6, 1875).

dominicos para agradecerles la ayuda caritativa de la orden de predicadores durante la epidemia de 1820[21]. Los derechos de sepultura que correspondían al cura de la parroquia de procedencia del difunto se respetaban en todo caso: antes de la inhumación la familia debía presentar un documento, firmado por el cura, que precisaba que se habían pagado[22].

Es cierto que la municipalización del cementerio de Paco era un caso único en Filipinas, pero representaba un precedente peligroso para el clero[23]. De hecho, en el seno del ayuntamiento, algunos reclamaban el cierre de los cementerios parroquiales y querían imponer la gestión exclusiva de las necrópolis de la capital «según preceptos de la ciencia»[24]. El clero era consciente del peligro.

[21] Los obispos y los arzobispos recibieron el honor de la capilla. En 1867, a pesar de las protestas del arzobispo que interpretaba este gesto como una tentativa de laicización de los cementerios, se suprimieron «para aprovechar espacio» las plazas gratuitas reservadas a los sacerdotes difuntos, con excepción de los miembros del cabildo eclesiástico (carta del arzobispo del 16 de marzo de 1867, probablemente dirigida al gobernador general, AAM, 34B4/6).

[22] En Manila, cuando se enterraba a un difunto en otro cementerio (parroquial o municipal) fuera de su parroquia, el reparto era el siguiente: la familia del difunto pagaba los derechos de sepultura y ataúd a la parroquia donde se celebraban los oficios, y, en caso de ocupar un nicho, los derechos se pagaban al cementerio que acogía al difunto (AAM, 34B4/6, 1875).

[23] La pasividad del arzobispado de Manila contrastaba con la decidida gestión del obispo Espada en La Habana (véase la contribución de Adriam Camacho Domínguez en este libro). Es evidente que los recursos del cabildo eclesiástico de La Habana eran muy superiores a los de Manila y cabe suponer que la razón principal de esta falta de dinero resultaba de que el clero misional acaparara las parroquias más ricas del archipiélago.

[24] NAP, Cementerios y Sanidad de Cementerios.

«ACATAR PERO NO CUMPLIR»

Al igual que en Europa o en Hispanoamérica, a finales del siglo XVIII, la Iglesia colonial de Filipinas interpretaba la insistencia higienista de las autoridades coloniales como una acometida tanto hacia las santas tradiciones como a sus fuentes de ingresos[25]. Sin embargo, los contextos locales eran muy diversos: la topografía, la demografía, las rentas de las parroquias filipinas eran muy heterogéneas; tanto la determinación de los gobernantes como la resistencia de los párrocos variaban, y mientras que en una parroquia podía surgir un conflicto, los otros pueblos de la provincia podían mantenerse en calma. De estas innumerables microhistorias, se pueden, sin embargo, extraer ciertas generalidades.

Acatar, eludir, resistir: variedad de respuestas

a) Los enterramientos dentro de las iglesias

Las autoridades eclesiásticas acataron la prohibición de enterrar a los difuntos en los templos. La circular del arzobispo, con fecha de 29 de octubre de 1812, aludía a la voluntad de ciertos párrocos de mantener la tradición, pero firmemente y so pena de sanciones no determinadas, ordenaba a todos ellos que respetasen las disposiciones de la Cédula Real de 15 de mayo de 1804[26]. Asimismo, en 1848, el arzobispo transmitió a los curas la circular de Clavería del 19 de enero[27]. El motivo de esa sumisión aparente no aparece con claridad en los documentos de que disponemos. Algunos párrocos tuvieron en cuenta, sin duda, el peligro que representaban, según los preceptos de la ciencia de la época, las emanaciones de miasmas en lugares cerrados y frecuentados por el público, pero la hipótesis de que se tratase de una elección táctica es más verosímil: las autoridades eclesiásticas optaron por hacer determinadas concesiones en esta cuestión para salvar lo esencial, es decir, la gestión exclusiva de los cementerios[28].

Además, algunos curas siguieron enterrando a los difuntos dentro de las iglesias o en el atrio. Incluso los contraventores se amparaban en la cédula de 1804 para exigir a las familias una «multa» de 25 pesos que se añadía al precio de la sepultura abonado a la fábrica[29]. A principios de la década de 1830, los curas de Paco y de Quiapo abrieron discretamente algunos nichos en el atrio de la iglesia[30]. En 1838, el cura de Binondo seguía enterrando dentro de la iglesia y el ayuntamiento se enfureció, pues

[25] Carreras Panchón, Granjel, 2005; Clément, 1983, pp. 92-93.

[26] AAM, 34B4/5. El arzobispo exigió un acuse de recibo por parte de los curas de la diócesis. Hay que subrayar que la práctica funeraria de realizar los entierros en las iglesias estaba mucho menos extendida en Filipinas que en la España moderna.

[27] AAM, 34B4/6.

[28] AAM, 34B4/6, carta del arzobispo al gobernador general, del 13 de noviembre de 1845.

[29] AAM, 34B4/1, expediente del enterramiento de una india, 1822.

[30] NAP, Ayuntamiento, leg. 74, 1832.

> los curas párrocos que deben ser los primeros en cumplir los mandamientos que sobre este particular emanan del Superior Gobierno son los primeros en proporcionar al fanatismo medios para infringirlos[31].

En ambos casos, el gobernador ordenó la destrucción de los cementerios clandestinos. Esta práctica era todavía habitual a mediados de siglo: en mayo de 1848, el cura de Tondo fue condenado a desenterrar un cuerpo colocado subrepticiamente en la iglesia, a transferirlo a su costa al cementerio municipal y a devolver la multa de 25 pesos que había percibido de forma indebida[32]. En julio de 1851, el gobernador general Juan Antonio de Urbiztondo pidió cuentas al arzobispo por estas transgresiones repetidas. Su contestación fue algo engañosa: estos casos, que implícitamente reconocía, no eran muy frecuentes, pues escasos eran los parroquianos lo bastante adinerados como para costear una sepultura tan costosa[33]. Para financiar el traslado de los cementerios, proponía incluso organizar una especie de extorsión legal: las familias más adineradas podrían contravenir la ley y enterrar a sus familiares dentro de las iglesias o en los atrios, a cambio de una «limosna» ¡de 50 a 100 pesos[34]!

La resistencia se hacía aún más fuerte cuando se trataba de la sepultura de los curas. A principios de la década de 1850, la tradición de enterrarlos dentro de las iglesias estaba tan arraigada que el gobernador general dio parte a las autoridades madrileñas y estas reiteraron, el 12 de junio de 1853, lo prescrito por los anteriores textos legales. Para evitar que la situación degenerase, el arzobispo envió una circular a los curas de la diócesis en la que exigía el cumplimiento de la ley. La posición del arzobispo era aún bastante ambigua, pues, al mismo tiempo, reafirmaba que los cadáveres de los curas debían ser tratados con especial decoro y estar separados de las tumbas de los demás parroquianos[35].

A favor de la Real Orden del 1 de agosto de 1863, que reiteraba la interdicción de proceder a enterramientos dentro de las iglesias en todos los territorios españoles, el clero se apoyó en estas directivas para legitimar y perpetuar la antigua costumbre de la exhumación[36]: se enterraban los cuerpos en el cementerio durante un período de dos a cinco años y, a continuación, los huesos se trasladaban a un nicho o una tumba abiertos en los muros o en el suelo de la iglesia. El arzobispo argumentaba que esta práctica permitía conciliar la piedad de las familias y la higiene, puesto que esta *osamenta árida* no presentaba ningún peligro en cuanto a la salud pública y que se consultaba a un

[31] NAP, Ayuntamiento, leg. 32, Libro de Actas, 1838, sesiones del 3 de abril y del 5 de abril.

[32] AAM, 34B4/5.

[33] AAM, 34B4/5.

[34] AAM, 34B4/6, carta del arzobispo al gobernador general, 13 de noviembre de 1845.

[35] AAM, 34B4/5. El muy oficial *Manual para uso de los párrocos* (1879) no descartaba por completo las inhumaciones en las iglesias, pp. 171-173.

[36] AAM, 34B4/1, carta del arzobispo al gobernador general, 7 de septiembre de 1878. Por entonces, esta cuestión suscitó una fuerte polémica en la provincia de Pampanga.

médico cuando la exhumación intervenía antes del plazo de los cinco años. Así pues, las iglesias de Manila, la catedral y las iglesias de los conventos «tienen sus pavimentos inundados de lápidas sepulcrales»[37].

Estos actos de desobediencia y estas argucias se explican, en gran parte, por el interés pecuniario ocasionado por dichas sepulturas: las familias adineradas estaban dispuestas a gastarse sumas considerables para asegurar la salvación del alma de su difunto y también por prestigio social (fig. 2). La interdicción de esta costumbre parece incluso haber engendrado un aumento de las tarifas. El negocio era más que rentable: en 1838, el cura de Binondo habría cobrado de 60 a 70 pesos por cada inhumación clandestina. El precio del traslado de la osamenta a la iglesia de los Agustinos variaba en función del emplazamiento dentro del templo: 50 pesos en el coro y entre 80 y 120 pesos en las capillas de San Nicolás y de Santa Rita, las más cotizadas[38].



Fig. 2. — Estela funeraria de Jacobo Zóbel, iglesia de San Agustín, Manila (fotografía: Xavier Huetz de Lemps).

[37] La iglesia de San Agustín, la única que ha sobrevivido a las destrucciones de la Segunda Guerra Mundial, es hoy en día un magnífico testimonio de lo importante que era desde el punto de vista simbólico para las familias de la élite colonial del siglo xix y de las primeras décadas del siglo xx, que sus difuntos reposasen, habitualmente uno al lado del otro, en estos lugares de gran prestigio.

[38] APAF, n.º 305/2, lista por orden alfabético de sepulturas en la iglesia de San Agustín, sin fecha, pero el documento es del siglo xix.

b) El traslado de los cementerios

La insistencia reiterada de los textos confirma indirectamente que la legislación vigente sobre el traslado de los cementerios se aplicaba de manera muy imperfecta. Ya en la década de 1800, algunos curas decidieron invertir en cementerios conformes a la legislación (fig. 3). Fue el caso de los curas de Balíuag (Bulacán), de Balanga (Bataán) o de Tondo[39]. Con motivo de la inspección general que realizó de los pueblos del archipiélago, Clavería elogió a estos curas modelo y, cerca de medio siglo después, el cura de Balanga mencionaba con orgullo que para Clavería «su» cementerio era el más hermoso del archipiélago, después del de Paco, por supuesto[40].

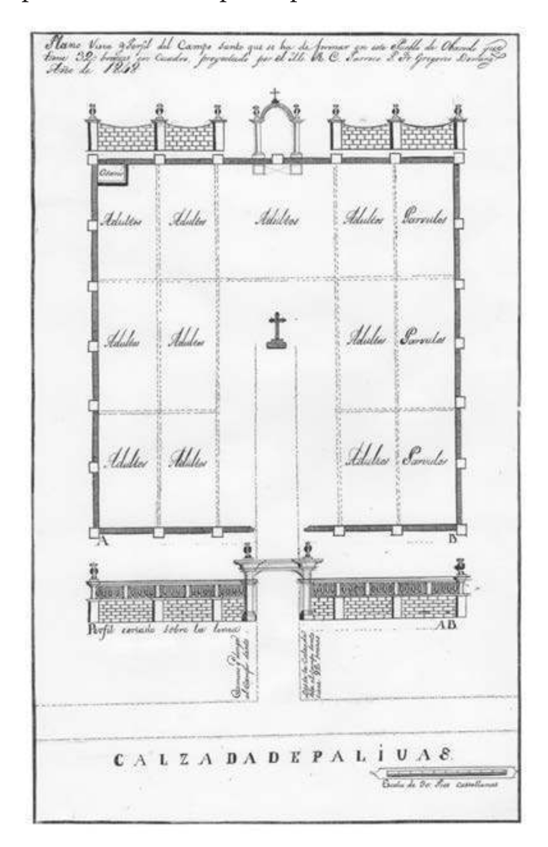


Fig. 3. — Plano del cementerio proyectado para el pueblo-parroquia de Obando (provincia de Bulacán), 1848 (AAM, Box 34B4, folder 1).

[39] AAM, 34B4/6, carta del arzobispo al gobernador general, 13 de noviembre de 1845; AAM, 34B4/5.

[40] AAM, 34B4/6, respuesta con fecha del 7 de abril de 1890 a la circular del arzobispo del 21 de febrero de 1890, sobre el estado de los cementerios.

En otras localidades, la eventualidad de transferir el cementerio provocó o volvió a despertar tensiones entre el cura, el municipio indígena y la administración provincial. El conflicto entre el alcalde mayor de Pampanga y el cura de los Ángeles a causa de la circular del 26 de noviembre de 1857, presenta un particular interés pues ofrece un buen panorama de los distintos actores implicados y de las tácticas que empleaban[41]. Las tensiones surgieron durante una inspección del gobernador, durante la cual pudo comprobar que el cementerio no cumplía con las normas. El gobernador llamó la atención al gobernadorcillo y exigió la prohibición terminante de los enterramientos en el atrio y que se trasladasen de inmediato los restos a un nuevo cementerio parroquial en la periferia del pueblo. Prudentemente, el gobernadorcillo descargó su responsabilidad: el cura le había afirmado que el cementerio existente, pegado a la iglesia, ofrecía todas las exigencias de higiene requeridas y que, pretendiendo estar demasiado ocupado, había rechazado en dos ocasiones sus propuestas de averiguar un lugar idóneo para construir una nueva necrópolis. El gobernador tomó las riendas del asunto. Eligió con el gobernadorcillo un emplazamiento, delimitó el futuro cementerio y lo cercó. Exigió que el cura viniese a bendecir el terreno y ordenó que en el futuro los difuntos se enterrasen en él, fuese bendecido o no. El cura siguió oponiéndose afirmando que la bendición requeriría la autorización del arzobispo y, en espera de esta, o bien los muertos no tendrían sepultura o se les enterraría en el atrio de la iglesia. Frente a una situación cada vez más tensa, las autoridades diocesanas buscaron un compromiso: el vicario de la provincia se interpuso y trató directamente con el gobernador, mientras el arzobispo autorizaba al cura para que bendijese el nuevo cementerio e invirtiese fondos de la fábrica en su construcción.

Este expediente refleja la actitud de la jerarquía eclesiástica a mediados de siglo. Si bien no consideraba el cierre de los cementerios parroquiales una prioridad, por razones que veremos más adelante, intentaba evitar que los conflictos locales adquiriesen una importancia exagerada, y, sobre todo defendían con ahínco los derechos de plena propiedad, entera y exclusiva del clero sobre los cementerios. Cuando la presión de la administración colonial, tanto a escala local como diocesana, se hacía demasiado insistente, o cuando no acatar la ley podía servir de pretexto para confiar la gestión de los cementerios a las autoridades locales (administración provincial, municipios indígenas, Ayuntamiento de Manila), las autoridades eclesiásticas hicieron concesiones. Así pues, en 1848, tras la ofensiva de Clavería, el arzobispo aprobó todas las peticiones de fondos formuladas por los curas[42]. Sin embargo, estas no eran más que maniobras dilatorias, pues en esta guerra fría en la que los cementerios eran los puntos candentes, la determinación del clero permanecía inalterable.

[41] AAM, 34B4/1, el intercambio de correspondencia es del mes de abril de 1858.

[42] AAM, 34B4/5.

Estrategias argumentativas

a) El cuestionamiento de la urgencia médica

El clero trató de demostrar que, en Filipinas, los cementerios no planteaban los mismos problemas sanitarios que en otros lugares del Imperio, donde eran amplios, estaban bien ventilados y apartados[43]:

> Pues es sabido que las casas en estos pueblos se encuentran diseminadas por todas partes hasta grandes distancias según el gusto caprichoso de los naturales[44].

En las primeras décadas del siglo y, al menos en las zonas rurales, este argumento correspondía a una realidad morfológica: la densidad de población era todavía bastante baja y, en la mayoría de los pueblos, el conjunto formado por la iglesia, el convento[45], la escuela y el cementerio, estaba o quedaba un poco apartado para mejor traducir su importancia simbólica en el espacio.

Determinados miembros del clero no se desentendieron de la salud pública y desearon con sinceridad conciliar las exigencias de la fe con las de la medicina. Bien es verdad que, según el discurso oficial de los médicos, eran ellos los primeros expuestos al contagio, pues la celebración de los funerales les ponía en contacto físico con los muertos y los cementerios parroquiales se encontraban cerca de su lugar de trabajo, la iglesia, y del convento donde residían. Así pues, el cura de Bacoor deseaba el traslado del cementerio que estaba pegado a la casa parroquial «que es la que está más expuesta a cuanto se cree emana de los cementerios»[46]. Medio siglo después, el cura de Orión quiso trasladar el cementerio lejos del huerto del convento y, por temor a la contaminación, enterraba a los difuntos muy profundamente[47].

Sin embargo, estos eran casos aislados y la mayoría de los curas, al igual que los prelados metropolitanos de finales del XVIII[48], ponían en duda los argumentos de los médicos higienistas. La posición del arzobispo, en 1845, no podía ser más clara:

> O sea por el calor del clima y naturaleza del terreno que no permiten se conserven largo tiempo sin disolverse los Cadáveres como en otras partes, o sea por los frecuentes e impetuosos vientos que en esta región circulan, el hecho es que la práctica de enterrarse en los Cementerios

[43] AAM, 34B4/6, carta del arzobispo al gobernador general, 13 de noviembre de 1845.

[44] AAM, 34B4/6, contestación del 25 de febrero de 1890 a la circular del arzobispo del 21 de febrero de 1890.

[45] En los pueblos de Filipinas, la palabra «convento» designa la casa parroquial.

[46] AAM, 34B4/1, contestaciones de los curas a la circular del 24 de febrero de 1848, carta al arzobispo, 16 de mayo de 1848.

[47] AAM, 34B4/6, contestación del 25 de febrero de 1890 a la circular del arzobispo del 21 de diciembre de 1890.

[48] Carreras Panchón, Granjel, 2005, p. 612.

> en el centro del pueblo, y aún en las iglesias, jamás ha producido aquí epidemias, y solo cuando estas por otras se hallan entabladas, se hace peligroso continuar en la práctica referida[49].

Al postulado higienista que relacionaba la descomposición de los cuerpos y la enfermedad, determinados curas oponían argumentos basados en la observación empírica. Uno de ellos, fray Francisco de Guascueña de Maycaso, cura de Meycauayan (Bulacán) contestó en estos términos a la circular del arzobispo del 2 de julio de 1821[50]:

> No ay [*sic*] inconveniente ni peligro alguno en la salud al enterrar los cadáveres en los Patios de las Iglesias, y aún en estas nunca lo huvo con la va(?)nia de toda la Pharmacopea; y respondan este argumento los Sres. Médicos en comprobación de lo dicho: ¿Quienes [*sic*] son los mas [*sic*] espuestos [*sic*] a participar los malos efluvios de los cadáveres en las Iglesias? precisamente son los Clérigos, Frailes y Monjes que se eternizan en ellas: pues hasta ahora no oy quejas de estos de sus enfermedades contraidas en las Iglesias por dichos malos efluvios.

Recordando al arzobispo que en tiempo de confesiones durante la Cuaresma, el cura y sus coadjutores podían pasar siete, ocho e incluso nueve horas al día en el confesionario, daba rienda suelta a su ironía mordaz:

> Ahora bien Señores médicos y a estos Ministros del Evangelio ¿cómo no les dañan los malos efluvios de los cadáveres, ni contraen enfermedades? respondan al argumento y entonces tendremos la humildad de coopinar con ellos que los efluvios de los cadáveres sean causativos de muchas enfermedades, pero entretanto debemos confesar ser opinión falsa, como la experiencia nos lo enseña: por lo cual si a los que tienen su residencia en las Iglesias con todos sus sirvientes y Sacristanes no les dañan los efluvios dichos, dañaran a los Sres. Médicos y Seculares, que apenas aparecen por las Iglesias dichas? Si dicha opinión médica fuera cierta no hallariamos [*sic*] quien nos administrasen [*sic*] los Sacramentos, y muchos siglos ha que se hubiera remediado tanto daño, sin esperar a estos tiempos llenos de novedades, y de mucha presunción en los dichos médicos que fueron la causa del dicho mandato del Soberano.

b) Los intereses materiales

Para la jerarquía eclesiástica, los cementerios, además de su carácter sagrado, eran bienes inmobiliarios privados y se veían protegidos por un derecho de propiedad absoluto y exclusivo. El cierre de los cementerios parroquiales significaría un expolio que no podría realizarse sin una indemnización compensatoria

[49] AAM, 34B4/6, carta del arzobispo al gobernador general, 13 de noviembre de 1845.

[50] AAM, 34B4/5, con fecha del 9 de noviembre de 1821, este documento está en muy mal estado y se lee con mucha dificultad.

cuantiosa[51]. En 1884, el arzobispo de Manila reiteraba que no sólo la elección del lugar de la sepultura pertenecía en exclusiva a la autoridad eclesiástica, sino que «desde el momento que haya sido consagrado pertenece a los bienes de la Iglesia inalienables», incluso si se habían invertido fondos municipales[52].

Por otra parte, la recaudación de los derechos funerarios era una fuente de ingresos que no dejaba indiferente ni al clero ni a la municipalidad de Manila. En 1845, el inspector municipal de los cementerios, preocupado por la rápida saturación de la necrópolis de Paco, propuso al cura de Binondo la apertura de un modesto cementerio —¡pero conforme a las normas!— donde el sacerdote podría enterrar a los difuntos de escasos recursos de su parroquia, los que ocupaban mucho sitio en «su» cementerio, mientras que los muertos «rentables», capaces de costear un nicho, se seguirían enterrando en el cementerio de Paco[53]. En junio de 1856, el ayuntamiento reclamaba el cierre del cementerio parroquial de Paco, municipio donde se había abierto en 1820 el cementerio de Manila. El arzobispo propuso al cura de Paco que renunciase a negociar los nichos de su cementerio para evitar toda concurrencia con los del cementerio de Paco. El cura se negó en rotundo: «sus nichos» eran muy rentables porque, gracias a una sabia política de *dumping*, eran un tercio más baratos que los del cementerio municipal[54]. Los curas sabían hacer las cuentas[55].

En la primera mitad del siglo XIX, las autoridades diocesanas se valían de la pobreza de las parroquias para justificar la desobediencia a las disposiciones reales. Según el arzobispo, las rentas de las fábricas eran tan limitadas que apenas permitían asumir el servicio diario del culto[56]. Puesto que los curas debían obtener el aval del obispado para invertir los fondos de la fábrica o de las cofradías parroquiales, la correspondencia entre estos y el arzobispo de Manila permite evaluar la veracidad de este argumento.

Para construir un nuevo cementerio, en la mayoría de los casos, la parroquia tenía que adquirir un terreno[57]. Era difícil escoger cuando el cura ignoraba los «requisitos exigidos por la moderna ciencia»[58]. La topografía de ciertos pueblos era accidentada; en otros los terrenos se encharcaban durante el

[51] Este argumento se apoyaba en el derecho canónico, las Leyes de Indias y hasta las mismas Reales Cédulas que preveían el traslado de los cementerios (NAP, Cementerios, expediente sobre la apertura del cementerio de Binondo, 1865-1866, carta del arzobispo, 12 de enero de 1866).

[52] AAM, 2A2/6, carta del arzobispo al gobernador general, 20 de febrero de 1884.

[53] AAM, 34B4/6, carta del secretario del ayuntamiento al cura de Binondo, 6 de noviembre de 1845.

[54] AAM, 34B4/4, carta del arzobispo al gobernador general, 28 de junio de 1845. El gobernador general optó, al final, por favorecer los intereses del clero.

[55] Respecto a las especulaciones macabras de este tipo, véase el expediente de obras a ejecutar en el cementerio de Santa Cruz en 1855, carta del cura al arzobispo, 27 de enero, AAM, 34B4/4, o en el de Bustos (Bulacán) en 1891 (AAM, 34B4/2).

[56] AAM, 34B4/6, carta del arzobispo al gobernador general, 13 de noviembre de 1845.

[57] Las parroquias poseían a veces terrenos, en general, donaciones de los notables (principales) al santo patrón de la parroquia, que podían intercambiar (AAM, 34B4/1, traslado del cementerio de Balanga en 1896).

[58] AAM, 34B4/4, fray Mariano Martínez, cura de Pililla, al arzobispo, 1 de septiembre de 1888.

monzón y hubiera sido necesario ubicar el nuevo cementerio muy lejos del pueblo[59]. Algunas jurisdicciones municipales eran muy reducidas; en otras, no había ningún terreno en venta o bien estos pertenecían al clero regular. A mediados de siglo, en la provincia de La Laguna, los curas de Biñán y Calambá tuvieron que negociar con los dominicos, cuyas haciendas ocupaban la totalidad del suelo disponible[60]. Una vez adquirido el terreno, faltaba construir el cementerio, vigilarlo y mantenerlo en un archipiélago en el que los edificios, de mampostería o de materiales ligeros, se veían sometidos a fuertes presiones medioambientales. En las provincias, el personal cualificado escaseaba: el pulso dudoso de un maestro de obras, o del mismo cura, alzaba los «planos» del futuro cementerio, y el cura de Boac (Marinduque) estuvo encantado de poder beneficiarse de los servicios de un dibujante aficionado, un español europeo de vacaciones en el pueblo[61].

La construcción era costosa: el cura de Balíuag evaluaba el nuevo camposanto de la parroquia en tres años de ahorros[62]; el cementerio nuevo de Bocaue (fig. 4), costó 3500 pesos[63]. No todas las parroquias tenían las mismas posibilidades:

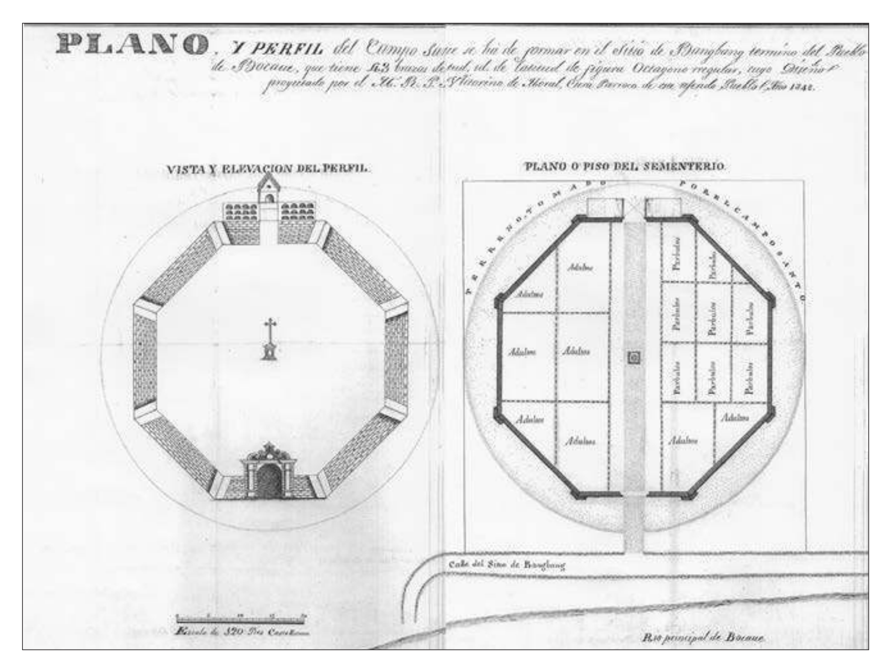


Fig. 4. — Plano y perfil del proyecto de cementerio octogonal para el pueblo-parroquia de Bocaue (provincia de Bulacán), 1848 (AAM, Box 34B4, folder 2).

[59] AAM, 34B4/6, respuestas de los curas de Calapán y de Baler a la circular del arzobispo, 21 de febrero de 1890.

[60] AAM, 34B4/2.

[61] AAM, 34B4/2, 1848.

[62] AAM, 34B4/2, carta del cura de Balíuag (Bulacán) al arzobispo, 16 de mayo de 1848.

[63] AAM, 34B4/2, carta del cura fray Victorino del Moral al arzobispo, 13 de junio de 1848.

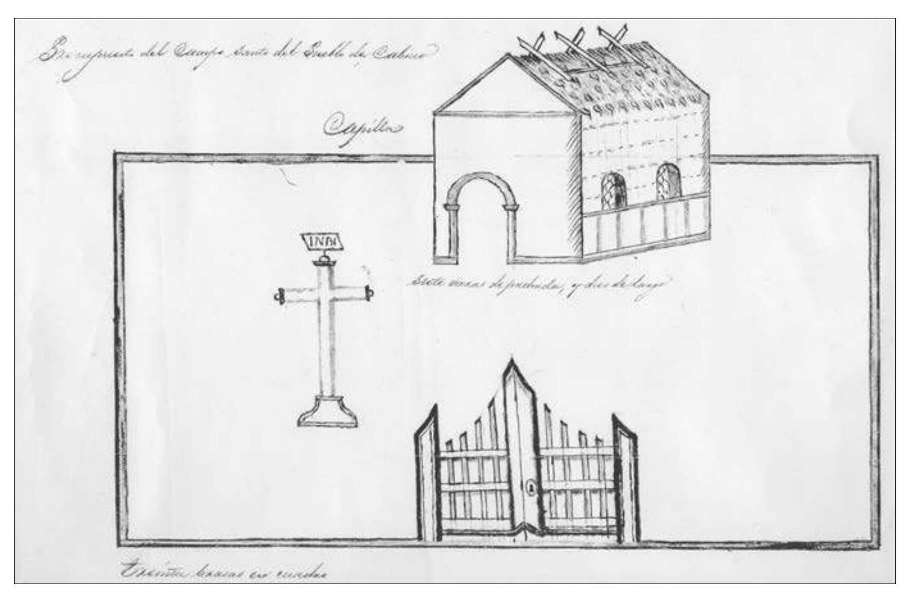


Fig. 5. — Plano de un humilde cementerio, con cerca y capilla de materiales ligeros, proyectado para el pueblo-parroquia de Cabiao (provincia de Nueva Écija), 1848 (AAM, Box 34B4, folder 2).

algunas tenían medios para construir un camposanto de piedra, con una hermosa capilla, mientras que otras apenas llegaban a financiar una cerca vegetal (de madera o de caña) y una humilde cruz de madera (fig. 5). En 1845, el arzobispo abogaba por una legislación menos rígida que tuviese en cuenta estas desigualdades[64]. La desesperación del cura de Cainta al recibir la orden del gobernador de la provincia de Morong de transferir el cementerio parroquial no era fingida: la parroquia no tenía un céntimo[65].

La correspondencia entre el arzobispo y los curas de la diócesis revela, sin embargo, que para la mayoría de estos el mantenimiento o el traslado del cementerio no era un gasto prioritario; preferían invertir en la restauración de las iglesias, o del convento, adquirir vestiduras litúrgicas, vasos sagrados, retablos, campanas, en lugar de imponer un gravamen en las cuentas de la parroquia a beneficio de los difuntos[66]. De igual forma, la falta de recursos era consecuencia de una opción política: para evitar que el poder colonial interviniese en su gestión, el clero insistió en que los fondos parroquiales financiasen los cementerios hasta el último peso. No tenemos conocimiento de que se haya presentado ningún requerimiento de préstamo o subvención

[64] AAM, 34N4/6, carta del arzobispo al gobernador general, 13 de noviembre de 1845.

[65] AAM, 34B4/2, carta al arzobispo, 9 de diciembre de 1887.

[66] AAM, 34B4/1, contestaciones de los curas a la circular del 24 de febrero de 1848; carta del arzobispo al gobernador general, 6 de noviembre de 1854.

a los municipios, a la administración provincial o a las autoridades centrales. En cambio, el clero solicitó a las autoridades de forma puntual que le facilitasen polistas —sujetos sometidos a la prestación personal— para el mantenimiento de los cementerios[67].

c) Los intereses de poder

El caso de los cementerios permitió al poder colonial afirmarse como único depositario de la autoridad pública. Esta pretensión se contradecía con la tradición que delegaba en los curas-misioneros amplias responsabilidades, tanto formales como informales, para controlar y vigilar los pueblos-parroquias del archipiélago. No es lugar adecuado para indagar sobre esta opción colonial[68], pero tres puntos merecen nuestra atención: a lo largo del siglo XIX, algunas reformas limitaron en teoría esta delegación del poder administrativo; asimismo, la administración colonial, por falta de personal lo bastante cualificado, no pudo prescindir del apoyo del clero; por último, la influencia temporal del clero era inseparable de su poder sobre las conciencias, y el control de los muertos era uno de los fundamentos de este poder moral. La amenaza de negar una sepultura en tierra cristiana o de marginalizar al difunto en una zona periférica del cementerio era un arma de control y de presión —incluso de chantaje— sobre las familias, vulnerables ante la muerte inminente o ya acaecida de su pariente. Así pues, los curas gozaban de una amplia autonomía —arbitraria según los anticlericales— que les permitía apoyarse en las modalidades de las exequias y en el lugar de la sepultura para favorecer o, al contrario, castigar a los fieles en función de su fe y de su sometimiento a las directrices del cura[69]. Las competencias administrativas de que gozaban permitían a los curas hacer presión sobre las autoridades municipales y provinciales. Los curas de la provincia de Bataán, «perseguidos» por el gobernador de la provincia, que denunciaba el estado lamentable de los cementerios, se negaron a abrir los registros parroquiales a los gobernadorcillos y a los cabezas de barangay: sin posibilidad de actualizar los padrones, el cobro del tributo se paralizó de inmediato[70].

A otro nivel del análisis, la controversia de las sepulturas nos informa sobre el funcionamiento del Patronato Real y sobre la voluntad de las autoridades diocesanas de proteger a toda costa sus fueros. En 1886, una querella, a primera vista sin importancia, opuso al cura de Pateros y al gobernador de la provincia de Manila. El primero se negaba a obedecer una orden de sepultura y a comparecer ante el tribunal provincial por desobediencia. El arzobispo, informado

[67] La práctica, habitual en el servicio de las iglesias (*sirvientes de iglesia*), fue legalizada por el bando del 23 de abril de 1874 (AAM, 34B4/6, carta del arzobispo al gobernador general, 13 de noviembre de 1845 y NAP, Cementerios).

[68] Elizalde, Huetz de Lemps, 2014.

[69] Posteriormente dedicaremos un estudio a esta cuestión.

[70] AAM, 34B4/1, carta del cura párroco del pueblo de Pilar al arzobispo, 8 de noviembre de 1854. Para otro caso similar, ver NAP, Sanidad de cementerios, parroquia de Alaminos (Zambales), 1877.

por el gobernador, ordenó al cura acatarla, pero aprovechó la ocasión para recordar a la administración colonial que la autoridad episcopal era soberana para decidir quién debía o no recibir una sepultura cristiana:

> De haberse seguido este camino, no dude V. E. que se hubiera acelerado mucho la terminación de este incidente y evitado resistencias que acaso resulten justificadas por la necesidad de defender fueros sagrados.

Sobre la vertiente judicial del expediente la respuesta es mordaz: «El Párroco en el ejercicio de su ministerio es sólo responsable ante su propio Prelado»[71].

d) Filipinas, tierra católica

El ahínco del clero colonial por custodiar «sus» cementerios iba más allá de estas consideraciones sanitarias, económicas o políticas. Se fundaba en la profesión de fe que había movido al clero colonial desde la Conquista: Dios había confiado a sus servidores la misión de hacer de Filipinas una tierra cristiana, incluso un modelo de cristiandad, y todos los esfuerzos debían tender hacia esta meta suprema. Esta misión espiritual sería la sola y única legitimización de la conquista y del dominio temporal de España. El caso de los cementerios nos muestra que para el poder espiritual la expresión «tierra cristiana» no era una metáfora: los cuerpos de los difuntos cristianos tenían que ser depositados próximos a los de los vivos para la salvación de sus almas, pero también porque pertenecían a la comunidad y porque esta proximidad física era una prueba material del triunfo de la fe sobre el paganismo. Hay que recordar que, al igual que en la América hispana, la conquista espiritual del archipiélago consistió en el agrupamiento de los nuevos conversos bajo las campanas. En la reducción de indios, al igual que en la Europa cristiana, no era por simple comodidad que el cementerio se encontrara junto a la iglesia: el cementerio era el apoyo visual de una predicación basada en la fragilidad de la vida y la comunión entre vivos y difuntos; era la prueba material de que los difuntos autóctonos habían adoptado durante su vida la fe verdadera y era prueba para el futuro de que sus descendientes no volverían a sus cultos paganos, a sus creencias primitivas, que precisamente otorgaban un papel primordial al culto de los muertos. En pocas palabras, el cementerio era, en Filipinas al igual que en toda la cristiandad desde la época medieval, una parte inherente de la Iglesia[72].

El alejamiento del cementerio significaba la ruptura de este lazo físico, simbólico y espiritual entre los vivos y los muertos; según los misioneros, ponía en peligro nada menos que el proceso de evangelización, aún frágil, de las islas Filipinas. En 1848, el cura misionero de Balíuag (Bucalán), que tenía una percepción muy negativa de la religiosidad de sus feligreses, rechazaba la idea de un cementerio alejado del pueblo: dada «la apatía de los indios», los

[71] AAM, 2A2/5, carta del arzobispo al gobernador de la provincia de Manila, 17 de septiembre de 1886.

[72] Lauwers, 1999 y 2005; Martorell Linares, 2017.

cuerpos tardarían en recibir sepultura; dada «la vanidad de los indios» los iban a enterrar sin cuidado lo más cerca posible de la cruz y de la capilla; peor todavía «quedará a los indios una ocasión cómoda de resucitar las antiguas supersticiones sobre esta materia, que tanto costó a nuestros mayores desarraigar»[73].

LA CRISIS DE FINAL DE SIGLO

Durante las tres últimas décadas del siglo XIX, los debates sobre el asunto de las sepulturas se tensaron a causa de la evolución del contexto. En primer lugar, las Filipinas sufrieron una grave crisis demográfica, que preocupó a la administración colonial[74]. Por otra parte, a partir de 1868, se articuló poco a poco un protonacionalismo filipino y los ilustrados hicieron del clero, de las órdenes misionales en particular, el blanco privilegiado de su crítica de la dominación colonial. El dominico Pedro Payo y Piñeiro, arzobispo de Manila del 28 de enero de 1876 al 1 de enero de 1889, tuvo que defender los intereses de la Iglesia en tiempos revueltos.

La creciente presión administrativa

a) Los brotes coléricos y la afirmación del poder administrativo

En 1863, 1882 y 1888-1889, el cólera azotó con violencia al archipiélago y estos brotes evidenciaron las imperfecciones de las infraestructuras funerarias. A causa del fuerte crecimiento demográfico iniciado en Filipinas a mediados del siglo XVIII, las zonas urbanas se densificaron, por lo que un buen número de cementerios se encontraron enclavados en las mismas y quedaron saturados, incluso en situaciones sanitarias normales[75]. Es obvio que cada epidemia resaltó estas deficiencias y los poderes públicos tomaron medidas de urgencia, pero también idearon soluciones más radicales que amenazaban el monopolio del clero sobre los muertos.

El ejemplo de Manila ilustra este proceso. El cementerio municipal de Paco presentaba síntomas evidentes de saturación ya desde mediados de siglo[76]. Los nichos reservados a los difuntos de las familias adineradas no eran lo bastante numerosos y la zona reservada a los enterramientos no llegaba a absorber los cuerpos de los pobres de la plaza fuerte, de los hospitales o de los barrios que no poseían cementerios parroquiales. El ayuntamiento había aumentado varias

[73] AAM, 34B4/2, carta al arzobispo en contestación a la circular del 24 de febrero, 16 de mayo de 1848.

[74] Smith, 1978; Huetz de Lemps, 1990; Bevoise, 1995.

[75] Las reticencias de las órdenes misioneras al fraccionamiento de las parroquias por temor a perderlas en beneficio del clero secular acentuó este fenómeno.

[76] AAM, 34B4/6, carta del secretariado del Ayuntamiento al cura de Binondo, 6 de noviembre de 1845.

veces la capacidad del cementerio[77] y había organizado una rotación lo más rápida posible de los cuerpos[78], pero la epidemia de cólera de 1863 reveló la magnitud de las necesidades: los cuerpos depositados en el osario no estaban descompuestos del todo, los nichos exhalaban un hedor insoportable, la tierra estaba saturada de osamentas y cuerpos putrefactos, era necesario cubrir los cadáveres de cal para acelerar la descomposición. Ante el caos, el consejo municipal consideró la necesidad de construir una o varias necrópolis en la periferia para sustituir de una vez por todas los cementerios existentes[79].

No le faltaban argumentos al consejo municipal para defender su proyecto. En primer lugar, la urgencia sanitaria: tomando como modelo los estados europeos, la política sanitaria de los cementerios de Manila debía estar bajo la autoridad de un funcionario público asistido por un médico; los cementerios de Manila —incluido el de Paco— demasiado pequeños, enclavados en la ciudad y responsables en apariencia de vehicular los miasmas del cólera, pero también del paludismo y la tuberculosis, debían cerrarse[80]. En segundo lugar, el cierre de los cementerios permitiría la venta de parcelas urbanizables, codiciadas por los notables[81]. Por último, una nueva necrópolis aportaría un incremento de las rentas municipales[82]. A pesar de todo, el expediente quedó empantanado durante cerca de veinte años. Se discutió sobre el número ideal de necrópolis[83], sobre la localización de dichos cementerios[84] o bien sobre su organización interna[85]. Como

[77] En 1859, se realizó una primera ampliación que permitió aumentar el número de nichos (de 522 a 1242) y sobre todo doblar la superficie del sector reservado a los niños (*angelarium)*. En la primera mitad de la década de 1870, se llevó a cabo una nueva extensión, más modesta.

[78] Las listas de los nichos ocupados por más de tres años se publicaban en la prensa y, si las familias no se manifestaban en los veinte días siguientes para prolongar la concesión, los cuerpos eran retirados de inmediato y volcados en un osario que se encontraba entre los muros del recinto.

[79] NAP, Cementerios, informe de la Subdelegación de Medicina y Cirugía, 19 de julio de 1883; AHN, Ultramar, leg. 501, exp. 5, informe del consejero Vicente Carranceja, 20 de julio de 1864 y del consejero Marcelo Ramírez, 3 de marzo de 1865.

[80] NAP, Ayuntamiento, leg. 13, proyecto de presupuesto para 1869; NAP, Cementerios; AHN, Ultramar, leg. 501, exp. 5, informe de Vicente Carranceja, 20 de julio de 1864 y de Marcelo Ramírez, 3 de marzo de 1865; NAP, Cementerios, informe de la Junta Superior de Sanidad sobre el proyecto de un cementerio general, 1884.

[81] AHN, Ultramar, leg. 501, exp. 5, informe de Vicente Carranceja, 20 de julio de 1864.

[82] NAP, Cementerios; AHN, Ultramar, leg. 501, exp. 5, informe de los consejeros Vicente Carranceja y Marcelo Ramírez, 6 de agosto de 1864; NAP, Ayuntamiento, leg. 69, proyecto de presupuesto para 1893. De 1866 a 1870, el cementerio de Paco produjo un beneficio neto total de cerca de 12 500 pesos (la construcción del cementerio había costado en total 48 629 pesos, NAP, Ayuntamiento, leg. 68, Libro de Actas, 1835, fº 120).

[83] Algunos *regidores* abogaban por una sola y gran necrópolis, otros eran favorables a la construcción de varios cementerios de barrio, pues temían que el ir y venir constante de los entierros que atravesarían la ciudad fuera igualmente peligroso para la salud pública y, además, desmoralizante.

[84] Se consideraba la posibilidad de tres lugares: la loma de Sampaloc al nordeste, la loma de Santa Cruz al norte del hospital de leprosos de San Lázaro y la zona inmediatamente contigua a este último.

[85] ¿Se debía dar preferencia a los nichos, que se consideraban insalubres, pero que los notables de Manila preferían? ¿Había que imponer tumbas y mausoleos al estilo europeo? Sobre los debates en el consejo, véase el expediente AHN, Ultramar, leg. 501, exp. 5.

es lógico, el clero de la capital se opuso frontalmente a dicho proyecto: avisados por los rumores, los curas de Manila firmaron el 28 de septiembre de 1868 una protesta colectiva en nombre de las leyes «eclesiásticas y civiles de la Monarquía»[86].

La epidemia de 1882 marcó una nueva pauta. A principios del año, el consejero Francisco de Paula Rodoreda, experto en la materia pues era marmolista, y el arquitecto Antonio Ulloa, redactaron un proyecto de cementerio general situado en la loma de Santa Cruz al norte de la aglomeración. La lentitud proverbial de la marcha de los expedientes en Filipinas permitía suponer un «entierro administrativo» del proyecto cuando los vibriones del cólera aparecieron[87]. Fue tal la violencia de la epidemia que no se sabía dónde enterrar a los difuntos: los cementerios de Paco, Tondo, Santa Cruz y Sampaloc estaban saturados y rodeados de edificios habitados; los nichos de Paco, dañados por el terremoto de 1880, estaban inutilizados[88]. Se produjo un espectáculo desolador: el regidor de Santa Cruz recibió cadáveres medio descompuestos del cementerio de Tondo que este no podía acoger, se abrieron grandes fosas comunes, los sepultureros escaseaban y la tropa debía vigilarlos para que no abandonasen los cuerpos donde les pareciera[89].

El enérgico gobernador general Miguel Primo de Rivera se hizo con el expediente y el Ministerio de Ultramar, por temor a una posible contaminación de la Península, le autorizó a tomar medidas de urgencia. Primo de Rivera ordenó, el 19 de septiembre de 1882, el cierre inmediato de todos los cementerios existentes. Tras haber visitado todos los emplazamientos propuestos desde 1864, decidió que en el futuro todos los cuerpos deberían ser enterrados en la loma de Santa Cruz, en un terreno de 12 hectáreas cedido por la pareja Teresa de la Paz y Benito Legarda y por la comunidad china, en el lugar donde se hallaba su propio cementerio[90]. A primera vista, el ayuntamiento había ganado una batalla decisiva frente al clero: el nuevo cementerio de la Loma quedaba bajo su jurisdicción e incluso obtuvo que una comisión compuesta por un regidor, el arquitecto municipal y un médico titular de la provincia de Manila inspeccionase en el futuro todos los cementerios de la capital[91].

[86] El arzobispo apoyó esta petición, AAM, 34B4/1, exp. 30; NAP, Sanidad de Cementerios.

[87] AHN, Ultramar, leg. 501, exp. 5.

[88] NAP, Ayuntamiento, leg. 13, 1875; AHN, Ultramar, leg. 5249, informe sobre la propuesta de decoración para la epidemia de 1882. Paco absorbió el 44% de los 23 078 difuntos del quinquenio 1877-1881, Tondo el 27%, Santa Cruz el 17%, Sampaloc el 12% (AHN, Ultramar, leg. 501, exp. 5). Malate disponía también de un cementerio parroquial pero este pueblo no perteneció jurídicamente a la municipalidad hasta 1884.

[89] NAP, Orden Público, leg. 14, 4 de septiembre de 1882; AHN, Ultramar, leg. 5249, informes de proposiciones de decoración; Huetz de Lemps, 1990, p. 327.

[90] AHN, Ultramar, leg. 501, exp. 11; NAP, Cementerios; bando del Gobierno Civil de Manila, 19 de septiembre de 1882 en Rodríguez Berriz, *Diccionario Administración Filipinas*, t. VII, p. 179. Se bendijo el cementerio el 20 de septiembre de 1882. Sobre la sepultura de los no católicos en Filipinas, véase Huetz de Lemps, 2016; Chu y Ang See, 2016.

[91] Informe del consejero Luis R. de Elizalde, 21 de mayo de 1884 (NAP, Cementerios).

El autoritarismo de Primo de Rivera provocó tensiones entre los poderes públicos, el ayuntamiento, la administración provincial y el clero. El arzobispo no apreció en absoluto que el gobernador general no le hubiera consultado, que se acusase a los curas recalcitrantes de insubordinación y que se les amenazase con sanciones administrativas[92]. Dos años después, le recordó con amargura, al sucesor de Primo de Rivera, Joaquín Jovellar, que esta decisión había menoscabado «los sagrados derechos de la Iglesia, de cuya autoridad se prescindía cerrando y abriendo cementerios, olvidando sin duda que estos, en su calidad de lugares sagrados, están sujetos a la autoridad eclesiástica», y que no había protestado para evitar «promover competencias ruidosas» en un contexto ya tenso[93]. Durante la epidemia, el poder civil presionó al clero para que «acelerase» los funerales: los muertos del cólera debían ser enterrados en la hora y el mínimo retraso daba lugar a amonestaciones[94]. Se precisó de toda la diplomacia del corregidor Vicente Barrantes para calmar los ánimos y llegar a un *modus vivendi* entre el arzobispo y el consejo municipal[95]. En las provincias, la epidemia tuvo consecuencias similares y se abrieron con urgencia cementerios provisionales para enterrar, lejos de los lugares habitados, los cuerpos de los muertos por el cólera.

b) El conflicto de 1887-1888

El 12 de febrero de 1885, Emilio Terrero y Perinat fue nombrado gobernador general[96]. Su mandato supuso un ataque sin precedentes contra el poder temporal y espiritual del clero en el archipiélago. Más que Terrero, los responsables fueron dos funcionarios españoles que ocupaban por entonces dos puestos clave en la administración colonial: Benigno Quiroga y López-Ballesteros, director general de la administración civil y José Centeno y García, gobernador de la provincia de Manila[97]. Las primeras escaramuzas se produjeron desde el primer día del mandato de Quiroga, el 1 de julio de 1887, pero en realidad la tensión era patente desde 1884, fecha en la que las importantes reformas fiscales habían reducido la ayuda pública al clero[98].

El primer enfrentamiento sobrevino el 19 de octubre a causa de un conflicto de precedencia entre las distintas comunidades étnicas de Binondo (indios, mestizos y chinos) con motivo de la celebración de la fiesta de Nuestra Señora del Rosario.

[92] NAP, Cementerios, carta del corregidor Vicente Barrantes al gobernador general, 29 de agosto de 1883 e informe del cementerio de Sampaloc, junio de 1883.

[93] AAM, 2A2/6, carta del arzobispo al gobernador general, 20 de febrero de 1884.

[94] NAP, Orden Público, leg. 14, carta del cura de Santa Cruz, 11 de septiembre de 1882.

[95] NAP, Cementerios, carta del corregidor Vicente Barrantes al gobernador general, 29 de agosto de 1883.

[96] Véase la contribución de María Dolores Elizalde en este libro.

[97] Sobre estos tres protagonistas, véase Schumacher, 1973, pp. 97-98. Sobre la carrera de Quiroga, véase Roldán de Montaud, 2015, p. 117.

[98] AAM, 7D11/10.

El cura dominico de la parroquia, José Hevia Campomanes, y en consecuencia, las órdenes religiosas de la diócesis, se vieron implicados en una polémica que duró más de un mes, la cual revela las complejas relaciones étnicas existentes en la capital[99]. Entretanto, Quiroga firmó[100] el 18 de octubre una circular dirigida «a los jefes de provincias y distritos», publicada en la *Gaceta de Manila* al día siguiente y transmitida oficialmente el día 25 del mismo mes al arzobispo, junto a una petición de colaboración, que una vez leída, es claramente una provocación[101].

En nombre de la «conservación de la salud pública y la vida de los ciudadanos», Quiroga se apoyaba en la Ley de Sanidad del Reino del 28 de noviembre de 1855[102], extendida a Filipinas por la Real Orden de 19 de julio de 1882, para regular la cuestión de las sepulturas «por ser tantas, tan numerosas y continuas las faltas que desea corregir». La primera decisión trataba de las condiciones del traslado de los cuerpos, juzgadas antihigiénicas, irrespetuosas y contrarias «a las reglas y costumbres de los pueblos cultos»[103]. Sobre esta cuestión, las autoridades eclesiásticas estaban más o menos de acuerdo con la posición de la administración, pero no era el caso en lo que a la disposición siguiente se refiere, que trastornaba las tradiciones funerarias de la Iglesia colonial:

> Acontece en cambio[104] con frecuencia, que el cariño y muchas veces la ostentación retienen los cadáveres en la casa mortuoria más tiempo del necesario y conveniente, o los hacen conducir a las Iglesias, en las que son expuestos al público, celebrándose en su presencia las ceremonias religiosas de misa y funeral, y en estos casos deberá V. S. mostrarse inflexible no consintiéndolo en manera alguna. Cuantos de higiene pública se han ocupado, han establecido la prohibición de conducir los cadáveres y exponerlos en los templos, como perjudicial a la salud pública, […] por lo que, y reconocida la exactitud de tales observaciones en todas épocas, se prohibieron los funerales de cuerpo presente: importante disposición que muchas veces se relegó al olvido por las preocupaciones y el orgullo que se arrastra hasta más allá del Sepulcro.

Estas medidas de precaución eran aún más necesarias en el cálido clima de Filipinas. Quiroga pedía de forma implícita a los gobernadores de las provincias que prohibiesen la entrada de los cuerpos en los lugares de culto. La última

[99] Un buen resumen en Schumacher, 1973, pp. 98-99; véase también Díez Muñiz, 1991.

[100] Es evidente que los colaboradores de Quiroga, sin duda miembros de la Inspección General de Sanidad, participaron en la redacción del texto.

[101] AAM, 7D11/11. La totalidad del informe se conserva en AHN, Ultramar, leg. 5266, exp. 26. La circular aparece en Pilar, *Escritos*, pp. 284-287. Véase, asimismo, Schumacher, 1973, p. 100, nota 13.

[102] Es posible que Quiroga se inspirara en un texto metropolitano de 1884 (Elías de Molins, *Legislación canónica, civil y administrativa*, pp. li-lii).

[103] Ulteriormente, dedicaré un estudio a la regulación colonial de las prácticas funerarias autóctonas.

[104] Quiroga recuerda que es necesario observar un plazo de 24 horas entre la muerte y la inhumación.

disposición se apoyaba en una extensa lista de textos que insinuaban que no se habían cumplido y recordaba que los cementerios debían imperativamente estar alejados de los lugares habitados. Quiroga se valía de una retórica muy hábil:

> Si el cementerio fuese eclesiástico[105] y desgraciadamente ocurriese en él algo contrario a este respeto, V. S.[106] usando de su celo y en las buenas relaciones que debe guardar con la autoridad eclesiástica, y en todo caso usando de las facultades que a V. S. otorgan las leyes, procurará y hará que la falta se corrija, exigiendo su completo cercamiento, su aseo o su ornato, según el caso lo requiera.

> Llamo con todo interés la atención de V. S. sobre los preceptos legales que hacen referencia a la situación de los lugares destinados a enterramiento. En el caso de que en algún punto del distrito de su mando existiese algún Cementerio dentro de su poblado, no podrá V. S. sin grave responsabilidad y sin demostrar verdadera negligencia, pasar más tiempo sin proceder a su clausura, sujetándose por ello a las formalidades previas del expediente que deberá V. S. formar: cuando el caso lo requiera, se incoará el oportuno expediente de construcción del nuevo Cementerio, en armonía con las necesidades de la población y la conveniencia de la salud pública.

La última frase no evocaba tan siquiera un eventual acuerdo con el clero. En la provincia de Manila, el gobernador civil Centeno difundió la circular de Quiroga de inmediato. Mandó fijar carteles en tagalo en los lugares públicos en los que ordenaba el traslado de los difuntos directamente desde su lecho de muerte al cementerio y prohibió percibir derechos de estola por los funerales y el entierro[107]. Por el Superior Decreto del 23 de noviembre de 1887, el gobernador general Terrero extendió la circular de Quiroga a todo el archipiélago[108].

Si se examina con atención este texto, es evidente que las intenciones de Quiroga iban más allá del discurso higienista dominante desde principios del siglo: el objetivo era prohibir o, al menos, limitar la intervención de lo religioso en el espacio público, tanto en sentido propio como figurado. Por primera vez, en Filipinas, funcionarios coloniales afirmaban en público que la muerte y el luto podían —e, incluso, debían en nombre de la salud pública— escapar a la religión y al clero. Además, esta ofensiva no presentaba ninguna relación con la cronología de las epidemias, puesto que era posterior a la de 1882-1883 y anterior a la de 1888-1889. El que no coincidiesen las fechas tiene sentido. En efecto, el hecho de que se prohibieran las exequias de cuerpo presente tenía precedentes, pero hasta entonces se trataba de disposiciones en relación con urgencias epidémicas.

[105] Como si no supiera que lo eran todos, a excepción del de Paco.

[106] Se dirige a los gobernadores de provincia.

[107] Fernández, Arcilla, 1971, pp. 495-527.

[108] En la carta que acompañaba la circular, el gobernador general acusaba al clero de insubordinación (AAM, 2A2/6, carta del arzobispo al gobernador general, 10 de febrero de 1887).

A principios del año 1872, el gobernador general ordenó que los muertos por enfermedad contagiosa fuesen trasladados desde la casa del fallecido al cementerio, pero esta medida temporal, debida a una violenta epidemia de viruela, sólo atañó a la provincia de Manila[109]. De igual forma, una circular de 1882, dirigida a los curas de la aglomeración de Manila, prohibió los funerales ostentosos, pues la ansiedad podía predisponer a «los ánimos débiles» a contraer el cólera:

> A fin de evitar que el sonido de las campanas y el aparato de la administración de los Santos Sacramentos influyan en este sentido, prohibimos las exequias de cuerpo presente, y disponemos que no se toquen aquellas [campanas] para anunciar la agonía, ni la salida del viático, y que éste se administre sin pompa, para sin faltar a las rúbricas, y siempre con la cautela que demanda la propensión al vómito propia de la dolencia[110].

En realidad, el objetivo de la circular de Quiroga era muy distinto: se trataba de prohibir definitivamente los funerales de cuerpo presente cualquiera que fuera el contexto epidemiológico y la causa de la muerte.

La resistencia del clero

a) La politización del expediente

La respuesta del arzobispo a la circular de Quiroga[111] se situó de inmediato en el terreno de la política. En nombre del mantenimiento del orden público, monseñor Payo pidió a Terrero que suspendiera la entrada en vigor del texto en espera de la decisión de la metrópoli:

> Un deber sagrado y patriótico a la vez nos fuerza a reclamar sobre este extremo, porque deber es para nosotros el velar por la conservación de la disciplina de la Iglesia, evitar en lo posible motivos de escándalo a los fieles, y alejar cualquier pretexto de perturbación en las conciencias cristianas, perturbación que del seno de la conciencia refluiría bien pronto sobre el orden político y social.

Las medidas de Quiroga prohibían, de hecho, las exequias religiosas:

> Que esa disposición Excmo. Sr. perturba y altera la disciplina funeral de la Iglesia no hay para que detenerse en demostrarlo; pues sabido es que el Ritual Romano, código que contiene esa disciplina, exige la presencia

[109] AAM, 34B4/6, Superior Decreto del 13 de febrero de 1872.

[110] AAM, 3B6/4, circular del 22 de agosto de 1882. La ejecución de estas medidas dio lugar a algunos incidentes.

[111] AAM, 2A2/6, carta del arzobispo al gobernador general, 10 de noviembre de 1887.

del cadáver en los preces y ceremonias funerales, lo mismo que en la misa especial que señala para los difuntos hasta el punto que la mayor parte de esos preces y ritos no pueden practicarse sin ese requisito.

El arzobispo recordaba que el estado sanitario del archipiélago era satisfactorio, que se conducían los cadáveres en el último momento a las iglesias, aisladas de los lugares habitados y bien ventiladas, y que los funerales en Filipinas eran muy breves. Pedro Payo, consciente del poco peso de estos argumentos en cuanto a la naturaleza médica, insistía en los peligros políticos que conllevaba y esgrimió la amenaza de graves desórdenes públicos en la colonia:

Pero este asunto ofrece un aspecto todavía más grave bajo el cual, consternado, se vienen a la mente presentimientos harto tristes sobre el porvenir reservado a esta colonia en su relación con la Madre Patria. El Sr. Director de Administración Civil sin duda que no se ha propuesto en las disposiciones de que se trata, más que regularizar la higiene pública; pero en hecho de verdad, su medida afecta hondamente a los sentimientos religiosos de este pueblo y aquí es donde tropezamos con la gravedad trascendental del acto que rebasando el orden administrativo suscita recelos y levanta protestas en el religioso; y natural es temer que su influencia no quede ahí circunscrita, antes bien, logre última y fatal resonancia en el político. Los sucesos aquí acaecidos el 72 dan de ello alto testimonio.

Según el arzobispo, el contexto económico desfavorable y el aumento «exorbitante» de la presión fiscal ya habían engendrado un profundo descontento, «que si no se ha manifestado ya de un modo ruidoso, debido es solamente al prestigio moral del poder público y a la educación religiosa de este pueblo». «Elementos perturbadores» podrían aprovecharse de la confusión que sufría «un pueblo de creencias vírgenes y sencillas» por una decisión que alteraba prácticas inhumatorias seculares y suscitar «conflictos de incalculables consecuencias». El que se prohibieran los funerales en presencia del cuerpo iba a empañar la reputación de la administración colonial y también de España; era la antecámara del separatismo y de la revolución:

Si alguna competencia se nos quiere conceder en orden a apreciar los sentimientos religiosos de este pueblo, diremos con leal franqueza que formará el concepto más desventajoso de los poderes públicos que tales medidas autoricen; mirará como anti-cristiano ese poder; y el descontento popular que en la capital y alrededores se manifiesta hoy con la frase: «se nos quiere enterrar hoy como a herejes» con la misma o análoga fórmula repercutirá luego por todo el Archipiélago. Por el amor que a este pueblo profesamos y por el amor que de la Patria nos contriste y estremece el solo pensar que puede llegar un día en que estos dóciles y sumisos hijos de España se arraiguen en la opinión de que sus gobernantes menosprecian o persiguen la Religión; en ese día el prestigio

> moral de la autoridad perderá la veneración tradicional que la religión les prestaba, y francamente no vemos con que otra influencia puede sustituirse la que tan fácilmente se deja perder.

La amenaza de una insurrección era un arma lógica, pero estas profecías no se cumplieron. Cierto es que en buen número de provincias, y en particular en la de Manila, la aplicación de las circulares dio lugar a enfrentamientos aislados entre parroquianos y la fuerza pública que intentó prohibir el acceso de los cadáveres a las iglesias. Algunos curas desobedecieron descaradamente y siguieron trasladando los difuntos a las iglesias o se negaron a recitar las preces en la puerta de la iglesia[112]. Estos disturbios no vinieron a más porque la jerarquía trató de calmar los ánimos.

El 30 de octubre de 1887, el arzobispo publicó en el *Boletín eclesiástico del Arzobispado de Manila* una circular de apaciguamiento en la cual pedía a los curas que obedeciesen las directivas, abreviaran los funerales y relegaran los féretros cerrados a capillas aisladas[113]. Aquí no se trata de un doble juego, y cuando el cura de la parroquia de Luban le interrogó sobre cuál debía ser su conducta, el arzobispo le contestó:

> Mientras otra cosa no se disponga, observe y cumpla en cuanto a la celebración de entierros el decreto del Gobierno General que cita de 23 de noviembre último[114].

Fomentó el diálogo entre los curas y el gobernador de cada provincia. Asimismo, las autoridades episcopales intervinieron a lo largo de la década de 1880 para que los curas obedeciesen a las órdenes de los gobernadores cuando les exigían que mantuviesen convenientemente los cementerios[115].

Esta política de apaciguamiento no significaba que el clero se sometiera. Se trataba de evitar enfrentamientos de consecuencias imprevisibles e incluso irreparables, en espera de que las influencias de que gozaba el clero se viesen coronadas de éxito en Madrid, y de que Terrero y su equipo cesasen en sus funciones. La victoria llegó el 25 de abril de 1888, pero no fue la consecuencia directa de la crisis generada por los funerales sino de la famosa manifestación pública del 1 de marzo de 1888 en contra de los frailes y del arzobispo[116].

[112] Circular de la Dirección General de Administración Civil, del 4 de noviembre de 1887 en Rodríguez Berriz, *Diccionario Administración Filipinas*, t. IV, pp. 297-298; Navasquillo Sarrión, inédita, pp. 525-526; Blanco Andrés, 2017.

[113] Esta circular está reproducida en Pilar, *Escritos*, pp. 288-289.

[114] AAM, 2A2/7, carta del arzobispo al gobernador general, 6 de marzo de 1888.

[115] AAM, 2A2/7, carta del arzobispo al cura de Binañgonan de Lampón (distrito de La Infanta), 23 de noviembre de 1887; carta del arzobispo al cura de Cainta, 14 de diciembre de 1887. Son muchas las cartas de esta índole en este expediente y el gobernador de la provincia de que se trataba, a menudo, estaba informado de la intervención del arzobispo.

[116] Véase la contribución de María Dolores Elizalde en este libro.

b) Entran en escena los colonizados

Es obvio que Quiroga, Centeno y Terrero se hicieron con el asunto de las sepulturas porque, para ellos, representaba una prueba indiscutible —y lo era— de la insumisión del clero al poder temporal, de su rechazo oscurantista a las «leyes de la ciencia». Los ilustrados filipinos exiliados en Europa no se equivocaron: ensalzaron a los héroes del «progreso» de la «civilización» y de la «cultura» y celebraron el ataque de Quiroga contra la «frailocracia» y un avance hacia la laicización de la sociedad colonial[117]. Es difícil saber si los intelectuales reformistas filipinos eran del todo conscientes de que los funcionarios españoles destinados a Filipinas rendían, ajustaban también —y, tal vez, sobre todo—, cuentas a la metrópoli y que, lejos de compartir las aspiraciones reformistas de los autóctonos, a los que en el fondo despreciaban, perseguían el objetivo de consolidar su propio poder reduciendo la influencia de un clero regular que los anticlericales habían designado en la Península como el principal enemigo de los liberales, que en su mayoría eran, por otra parte, fervientes colonialistas…

Las ideas progresistas y nacionalistas de los ilustrados se infiltraban en el cuerpo social, primero entre los notables y después entre las clases populares. En ciertos pueblos, en determinadas provincias, nació una facción hostil a los misioneros peninsulares. Este núcleo opuesto a los frailes llegó en algunos pueblos a controlar los cargos municipales y, desde ellos, a librar una guerra de desgaste contra los curas misioneros y sus partidarios[118]. Resulta lógico que se hicieran con el expediente de los cementerios para molestar a los clericales, sobre todo cuando se sabían apoyados por funcionarios españoles que deseaban limitar las injerencias de los curas-misioneros. Así pues, en ciertos pueblos, los gobernadorcillos y los principales acogieron con agrado la circular de Quiroga, la aplicaron con rigor y aprovecharon la ocasión para reclamar la municipalización del cementerio parroquial[119].

Las tensiones en Binañgonan de Lampón, cabecera del distrito político-militar de La Infanta, presentan un interés particular[120]. No tienen relación inmediata con la circular de Quiroga, ya que se manifestaron entre mayo y junio de 1887. Con ocasión de una investigación criminal, el comandante político-militar del distrito comprobó el estado lamentable del cementerio de la cabecera: la cerca se había venido abajo, la capilla y el depósito mortuorio no tenían puerta, los animales

[117] «Por el Ex-Director de Administración Civil Sr. Quiroga. Discurso pronunciado en el banquete dado en el Hotel Internacional», López Jaena, *Discursos y artículos varios*, pp. 46-49, véase asimismo p. 196 y 199, y Pilar, *Escritos*, p. 6. Sobre el anticlericalismo y la voluntad secularizadora de parte de las élites filipinas, véase la contribución de Filomeno Aguilar en este libro.

[118] Véase el ejemplo de Malolos entre los años 1884 y 1887 en Schumacher, 1973, pp. 96-97. Sobre la intromisión del clero en las elecciones locales, véase Inarejos, 2011, 2012, 2013.

[119] Schumacher, 1973, pp. 100-101.

[120] AAM, 34B4/2.

merodeaban, hasta el punto de que tuvo que mandar colgar el cadáver de una víctima entre dos postes para preservarle. Los principales se ensañaron con el cura fray Vicente Sangrador. Según ellos, el fraile dominico cobraba derechos de sepultura indebidos, se negaba a recitar las preces cuando la familia del difunto era pobre y se comportaba como un verdadero déspota. La situación degeneró. Un habitante acusó al cura de negarle la sepultura de su hijo por ser demasiado pobre, pero, es obvio, que fray Vicente ajustaba así las cuentas con sus enemigos. El gobernador, que por la lectura de la documentación no parece que fuera anticlerical, intervino y ordenó, para preservar la salud pública, la inhumación del niño sin servicio religioso y a coste de la provincia. Por desgracia, las fuentes no nos dan a conocer el resultado de este grave incidente, mas parece verosímil que el gobernador general y el arzobispo intervinieran conjuntamente para calmar los ánimos y llamar al orden a sus respectivos subordinados. Con toda seguridad, la fractura entre el cura y una parte de sus feligreses, revelada y agravada por este incidente, se mantuvo abierta.

En las dos últimas décadas del dominio español, la conquista electoral de un número creciente de municipios por las élites filipinas hostiles a los frailes españoles e incluso abiertamente anticlericales planteaba en estas localidades la amenaza de una municipalización de los cementerios parroquiales. La idea de confiar a las autoridades locales el mantenimiento del cementerio, así como la de percibir los derechos de sepultura, no era una novedad[121] y Paco era un precedente precoz pero, a finales de siglo, esta amenaza se podía considerar seria y era un medio de presión sumamente eficaz para obligar a los curas a que modernizasen los cementerios[122].

c) Las muestras de buena voluntad del clero

Con la aparición del cólera a mediados de agosto de 1888, la presión de la administración no se redujo. El 30 de septiembre de 1888, los gobernadores recibieron una circular que les solicitaba que averiguasen el estado de los cementerios de sus provincias respectivas. La calidad de las respuestas, en las que se puede percibir el anticlericalismo de ciertos gobernadores, fue desigual, pero el resultado establecido por la administración colonial a partir de las respuestas de 41 provincias era inquietante: 115 cementerios requerían obras importantes, en particular la consolidación de cercados y puertas; era necesario desplazar 65 de ellos, bien sea porque estaban situados demasiado cerca de las aglomeraciones, bien porque el lugar había sido mal elegido[123]. El 18 de febrero de 1890, el gobernador general solicitó a la jerarquía eclesiástica que presionase a sus subordinados. El arzobispo de Manila accedió a esta petición y en una circular del 21 de febrero pidió a los curas de la diócesis datos precisos[124]. Como era de suponer, las respuestas a esta

[121] A mediados de la década de 1850, en la provincia de Bataán ya se había producido esta amenaza (AAM, 34B4/1, carta del arzobispo al gobernador general, 6 de noviembre de 1854).

[122] Véase, por ejemplo, el informe de traslado del cementerio de Balanga en 1896 (AAM, 34B4/1).

[123] NAP, Cementerios, respuestas de los gobernadores y síntesis, 19 de febrero de 1890.

[124] *Boletín Eclesiástico,* n.º 8, 23 de febrero de 1890 y AAM, 34B4/6, las respuestas se conservan en este legajo.

circular difirieron de las de los gobernadores y, según casi todos los curas, «su» cementerio cumplía con todos los requisitos, a excepción de los cercados, sobre todo los de materiales ligeros.

Por otra parte, la hostilidad creciente preocupaba a las autoridades eclesiásticas hasta el punto de que trataron de concretar una estrategia común. El 3 de mayo de 1891, a raíz de una reunión en el arzobispado de Manila, los obispos y los procuradores de las órdenes religiosas adoptaron una lista de recomendaciones, que enviaron a los vicarios foráneos y por mediación de estos a los curas, para evitar que se les criticara sobre algunos puntos que juzgaban esenciales[125]. Este acuerdo, en cinco de sus siete puntos, animaba a que los procuradores controlasen con mayor firmeza las parroquias administradas por cada orden, y, en particular, que afirmasen la autoridad de los frailes sobre sus coadjutores, es decir, sobre los curas seculares filipinos que soportaban mal sus condiciones de vida y su dependencia de los curas peninsulares[126]. El séptimo punto versaba sobre las escuelas y la enseñanza del español. Por último, el sexto punto trataba de la urgencia de invertir dinero en los cementerios:

> Debe darse hoy preferencia singular a la construcción de cementerios en las condiciones que exigen las leyes de sanidad. De mirarse el Cementerio con la indiferencia que hoy se mira por muchos, se corre inminente riesgo de que la autoridad civil se apodere de ellos.

De hecho, durante los últimos años de la dominación española, asistimos a un esfuerzo sin precedentes en el traslado y la renovación de los cementerios[127] (fig. 6) para anticipar, exactamente como en Cuba[128], todo intento de municipalización.

Se trató primero de solucionar el caso de los cementerios abiertos apresuradamente durante las dos epidemias de la década de 1880. Para el clero, estos cementerios eran provisionales. Las instrucciones del arzobispo eran bien claras: los difuntos que no habían muerto a causa del cólera debían ser enterrados en el cementerio parroquial y, cuando hubiese transcurrido el tiempo necesario para que se descompusieran los cuerpos, los restos de los muertos por el cólera debían ser trasladados al cementerio parroquial[129]. Las autoridades eclesiásticas de la diócesis se habían percatado de que estas necrópolis provisionales y periféricas podrían servir en el futuro como pretexto para cerrar los cementerios parroquiales próximos a las iglesias.

[125] «Inspirados en el deseo común de promover la gloria de Dios y bien de las Almas, y de obviar inconvenientes que se oponen a la mejor administración parroquial, y de quitar del medio pretextos que en nuestros tiempos revueltos se invocan para zaherir al clero y Corporaciones religiosas» (AAM, 2A3/2).

[126] En nuestra documentación, no aparece ningún indicio que haga pensar que el clero regular peninsular y el clero secular filipino discreparan sobre la cuestión de los cementerios.

[127] Este monumental cementerio «modelo» de 140 metros de fachada, de estilo ecléctico, fue edificado bajo la dirección del cura agustino Fernando Llorente y Santos.

[128] Véase la contribución de Adriam Camacho Domínguez en este libro.

[129] AAM, 2A2/7, carta del arzobispo al cura de Morong, 3 de septiembre de 1888.

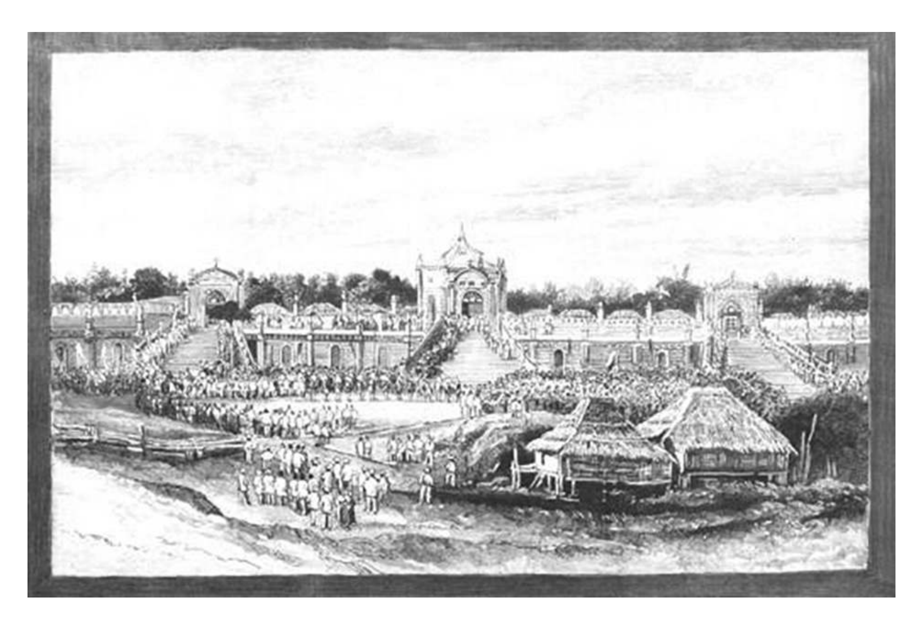


Fig. 6. — Bendición del cementerio de Janiuay (provincia de Iloilo) por el arzobispo de Manila en 1885 (*La Ilustración española y americana*, año XXIX, n.º 35, 22 de septiembre de 1885, p. 164).

Grabado de fotografía directa: Sr. Pertierra © Biblioteca Nacional de España, Madrid

En Manila, el clero censuró con severidad el cementerio general de la Loma[130], críticas fundadas que compartía incluso el ayuntamiento. El nuevo cementerio general estaba demasiado alejado —distaba más de tres cuartos de hora de marcha desde la plaza de Santa Cruz— y los pobres no tenían medios para alquilar coches. Además, las familias tenían que pagar derechos funerarios tanto al cura como a la municipalidad[131]. La elección del lugar no había sido afortunada: el cementerio se transformaba en un verdadero lodazal en la temporada de lluvias y, como los restos de los muertos a causa del cólera (ni más ni menos que 2800 cadáveres) no habían sido enterrados a suficiente profundidad, quedaban al descubierto… Al principio, la necrópolis no poseía ni capilla ni un cercado decente. Gracias a los esfuerzos del ayuntamiento, poco a poco el estado mejoró pero el arzobispado empezó a frenar todo avance, para evitar una apropiación simbólica del cementerio por parte de la municipalidad[132].

[130] AAM, 2A2/6, carta del arzobispo al gobernador general, 20 de febrero de 1884.

[131] NAP, Cementerios, corregidor V, carta de Vicente Barrantes al gobernador general, 29 de agosto de 1883; AHN, Ultramar, leg. 501, exp. 5, informe de Francisco de Paula Rodoreda, 15 de marzo de 1881. Con el fin de evitar que las familias pobres se deshiciesen discretamente de los cuerpos, el arzobispo y la municipalidad se pusieron de acuerdo para limitar el importe de sus derechos respectivos.

[132] NAP, Cementerios, informe de la Subdelegación de Medicina y Cirugía, 19 de julio de 1883 e informe del consejero Luis R. de Elizalde, 21 de mayo de 1884.

Los curas de las parroquias de la capital se escudaron en las numerosas imperfecciones del nuevo cementerio y se aprovecharon de la benevolencia de algunos funcionarios, como Víctor Barrantes en 1883, para obtener la reapertura de ciertos cementerios parroquiales o la construcción de otros nuevos en la periferia[133]. Es irónico que los cementerios parroquiales de Binondo y de Santa Cruz abrieran sus puertas al lado de la necrópolis municipal y del cementerio chino.

En vísperas de la revolución de 1896, el lugar de sepultura de las 7271 personas fallecidas en Manila entre junio de 1895 y junio de 1896 se repartió de la siguiente manera[134]:

Cementerio	Número de enterramientos	Porcentaje del total
La Loma (cementerio general)	2141	29,5
La Loma (cementerio chino)	155	2,1
Paco (cementerio municipal)	220	3
Tondo (cementerio parroquial)	1797	24,7
Binondo (cementerio parroquial situado en La Loma)	1284	17,7
Santa Cruz (cementerio parroquial situado en La Loma)	109	1,5
Sampaloc (cementerio parroquial)	630	8,7
Ermita (cementerio parroquial)	356	4,9
Malate (cementerio parroquial)	187	2,6
Paco (cementerio parroquial)	309	4,3
San Lázaro (cementerio del hospital)	83	1
Total	7271	100

Al captar dos tercios de los enterramientos en sus cementerios, el clero había logrado, tras una paciente guerra de desgaste, mantener sus posiciones. Además, el traslado de los cementerios parroquiales permitía acallar los argumentos de los anticlericales basados en la defensa de la sanidad pública.

La dimensión imperial del expediente es evidente: la asimilación legislativa a la metrópolis fue selectiva, Madrid arbitró constantemente los conflictos y los argumentos médicos que legitimaban la intromisión del poder secular apenas presentaban relación con las peculiaridades «filipinas». Asimismo, los

[133] AAM, 34B4/3 y 34B4/4.

[134] Estadística elaborada a partir del *Boletín de Estadística de la Ciudad de Manila,* Chofre y Cía., de julio de 1895 a junio de 1896.

argumentos invocados por el clero colonial en Filipinas son muy similares a los que se esgrimieron en otros contextos y tiempos, por ejemplo en el famoso *Mémoire des curés de Paris*, redactado en 1763 en contra de una sentencia del Parlamento de París, que prefiguraba la política de secularización de los cementerios para las décadas venideras[135].

Sin embargo, las autoridades coloniales tuvieron en cuenta las peculiaridades de la situación colonial en Filipinas. Es cierto que las presiones para «sanear» los cementerios fueron constantes, pero si dejamos de lado la breve ofensiva de los años 1887-1888, no se intentó privar al clero del cuasimonopolio que ejercía sobre las sepulturas. Algunas consideraciones políticas explican esta moderación. Por una parte, la administración colonial no podía permitirse el riesgo de perder el apoyo del clero —y, en particular, de las órdenes misioneras— a la dominación española. Por otra parte, una secularización de los cementerios hubiera supuesto confiar su gestión a municipios encabezados por «indígenas», en los que las autoridades coloniales no confiaban. En cambio, en Manila, la política de secularización fue mucho más precoz y ambiciosa, porque la capital era la única ciudad en Filipinas —hasta 1889— administrada por un ayuntamiento compuesto por españoles[136]. Por su parte, el clero colonial era consciente de que en Filipinas se beneficiaba de un trato privilegiado por parte de las autoridades: la secularización estaba más avanzada en la Península y en las Antillas, por lo que era mucho más eficaz apoyarse en las «tradiciones coloniales» del archipiélago filipino que sugerir malas intenciones en los «anticlericales», otorgando al expediente una dimensión imperial[137].

Así pues, cuando se pensó en extender a Filipinas las directivas promulgadas en Cuba, con vistas a confiar la construcción y la administración de los cementerios a los municipios, la jerarquía eclesiástica y las autoridades coloniales llegaron con facilidad a un consenso tácito para rechazar esta eventualidad en nombre de las peculiaridades del contexto colonial filipino y de la inferioridad de las «razas autóctonas»[138]:

> En dicho expediente emite su informe el Arzobispo de Manila, el cual manifiesta que a su juicio no son aplicables a las Islas las reglas dictadas para Cuba, a consecuencia de la diferente organización administrativa que existe entre Cuba y dichas Islas, pues la justicia de los pueblos que suplen a los ayuntamientos en Cuba, se componen de personas instruidas, mas en estas Islas el Gobernadorcillo e individuos de justicia que constituyen en Tribunal pertenecen a la raza indígena, las

[135] Aries, 1977, pp. 479-484.

[136] Huetz de Lemps, 2017.

[137] Exceptuando el expediente de 1867, he encontrado una única referencia a la legislación funeraria vigente en Cuba en la correspondencia de los arzobispos con los gobernadores generales de Filipinas: AAM 2A2/6, Libro de Gobierno Eclesiástico 1884-1889, correspondencia con el Vice-Real Patrono, carta del arzobispo al gobernador general, 20 de febrero de 1884.

[138] AHN, Ultramar, leg. 4677, exp. 28. Quedo muy agradecido a Adrian Camacho por haberme proporcionado una copia de este importante expediente.

> cuales no tienen la instrucción suficiente para disponer de un proyecto de reglamento pero ni siquiera para poner un escrito de los más sencillos, lo cual sería un nuevo obstáculo para la marcha de dichos negocios. Y por otra parte encargados los Tribunales de la Administración de los cementerios, esto causaría gran admiración en la sencillez del indio ver entregados lugares sagrados a manos profanas, lo cual lo atribuirían a la mala administración de los párrocos, y esto sería causa de que decayesen algún tanto el alto concepto que tienen formado de la clase sacerdotal, teniendo en cuenta que las iglesias y casas parroquiales necesitan se inviertan considerables sumas en su conservación y como los derechos de sepultura constituyen un título importante de ingresos, si dicho producto se destina a otro objeto, y las iglesias no contasen con él sería difícil cubrir todas sus atenciones.
>
> El Consejo de Administración está de acuerdo con el informe del Arzobispo y comprende del mismo modo que las disposiciones dictadas para la Isla de Cuba originarían grandes inconvenientes en estas Islas, y el Consejo opina que las reglas que están en armonía con este país son las dadas por Decreto de 26 de noviembre de 1857.

En 1898, las autoridades estadounidenses heredaron este espinoso expediente. Pretendieron solucionarlo de manera radicalmente diferente al «oscurantismo» colonial español. Cuando en 1900, el cura de Paco solicitó la concesión gratuita de un terreno perteneciente al municipio de Manila para construir un cementerio parroquial, James F. Bell, *Provost Marshal General* de Manila —Filipinas se encontraba por el momento bajo administración militar— le contestó sin rodeos[139]: en el porvenir, las organizaciones religiosas no podrán beneficiarse de fondos públicos, los cementerios dependerán de las autoridades civiles locales y serán laicos (*non-sectarian*). En un buen número de pueblos, entre 1899 y 1905, las facciones anticlericales se aprovecharon del cambio de soberanía para cerrar los cementerios parroquiales y abrir cementerios municipales[140]. Sin embargo, la administración colonial americana tuvo que transigir, como antes las autoridades españolas, para preservar el orden colonial y porque no podía prescindir del poder de influencia y de control de que disponía el clero en la sociedad del archipiélago. Por lo que sabemos, esta fase de transición en la gestión de las sepulturas y la implantación de las necrópolis «a la americana» en Filipinas queda aún por estudiar[141].

[139] AAM, 34B4/7, carta del 3 de diciembre de 1900. La carta está dirigida a Chapelle, arzobispo y delegado apostólico en Cuba, Puerto Rico y las islas Filipinas.

[140] AAM, 34B4/1, 7 y 8.

[141] Algunos datos en Dakudao, 1992, pp. 144-146.

CONCLUSIÓN

MISIONES DE ESTADO

Durante el siglo xix, los Estados ibéricos concibieron las misiones católicas como un modo barato y eficaz de expandir y ocupar el territorio colonial, de levantar el pabellón nacional en acto de soberanía, reconocido internacionalmente desde la Conferencia de Berlín. Ya en los años sesenta del siglo xix, el Gobierno español aprobó que los jesuitas establecieran nuevas misiones en el interior de Fernando Poo y algunos otros enclaves del golfo de Guinea que se consideraban posesiones españolas, así como en las zonas del sur de Filipinas, Mindanao y Joló que, en efecto, se querían ocupar, a través de la combinación de la acción militar contra los «moros» musulmanes con la de la cruz. En los años ochenta, fueron los claretianos quienes se desplegaron por Guinea, mientras los capuchinos lo hacían por las Carolinas. Al mismo tiempo, los portugueses desplegaban otros misioneros por las zonas africanas en litigio con los británicos, como los propios jesuitas en la región del Zambeze.

En todos los casos, la misión católica en las colonias ibéricas era una misión de Estado, controlada por este a través del Patronato, o acordada con Propaganda Fide en las zonas donde primaba esta jurisdicción. Recibía subvenciones estatales y se le encargaba, no sólo sostener la soberanía del Estado, sino convertirse en el puntal fundamental de la tarea civilizadora de los nativos, que consistía en cristianizarles, españolizarles o lusitanizarles (enseñarles el idioma e inculcarles el respeto a las autoridades coloniales y a la bandera y los símbolos nacionales), hacerles respetar a la propiedad privada establecida por la colonia y fomentar el trabajo para el mercado, en pequeñas plantaciones de productos de exportación, como braceros asalariados en las grandes plantaciones y las minas, o en los nuevos oficios artesanales que aprendían en las escuelas de la misión. También se les encargaba controlar los poblados de la misión, aunque sin menoscabo de la autoridad colonial.

Había una diferencia notable entre los dos imperios a la hora de expandir estas importantes misiones. Los españoles no tuvieron ningún problema a la hora de enviar frailes del país por todas sus colonias, que tampoco eran muy extensas (verdaderamente insignificantes tras la derrota de 1898).

Xavier Huetz de Lemps, Gonzalo Álvarez Chillida y María Dolores Elizalde (eds.),
Gobernar colonias, administrar almas, Collection de la Casa de Velázquez (169), Madrid, 2018, pp. 287-298.

La más pequeña, Portugal, no era capaz de abastecer de misioneros a sus mucho más vastas posesiones. De ahí que muchas de las misiones, como las jesuitas de Zambeze, contaran con más religiosos extranjeros, austriacos, alemanes y de otros países, que portugueses.

Al igual que en los dos Estados confesionales metropolitanos, la Iglesia católica mantenía su talante oficial también en las colonias, donde la representaban muchas instituciones oficiales de carácter general o local. Los misioneros tenían un estatus equivalente al de funcionarios públicos con autoridad. Hasta la lenta implantación de los registros civiles, controlaban a la población bautizada a través de los registros parroquiales y la gestión de los cementerios católicos. Iglesia y Estado desarrollaban en ambos imperios una relación simbiótica. Este sostenía y apoyaba la acción misionera y aquella se convertía en firme puntal del orden colonial. Si el mismo León XIII había decidido apoyar la expansión imperialista para aprovechar la oportunidad que le ofrecía a la hora de extender las misiones de la Iglesia, tanto mayor era el entusiasmo patriótico de las congregaciones de frailes españoles que evangelizaban en Filipinas o Guinea, o de las jerarquías nombradas por el Patronato en Cuba o las colonias de Portugal.

Esta situación sólo cambió en este último país cuando, en 1910, se proclamó una república laica, que al año siguiente estableció la separación entre la Iglesia y el Estado. Pero la Ley de Separación se adaptó para las colonias con mucha más benevolencia para las misiones y aun así los gobernadores se negaron a aplicarla sin que el Gobierno de Lisboa les forzara a obedecer. Incluso en Filipinas, tras la derrota española de 1898, cuando los nacionalistas discutieron en la Asamblea de Malolos la nueva constitución de la efímera república que el ocupante estadounidense disolvió poco después, la aprobación de la separación entre la Iglesia y el Estado, ratificada por el estrecho margen de un voto, fue también inaplicada por el presidente Aguinaldo, que deseaba mantener el *statu quo* de la Iglesia católica, aunque, eso sí, con la intención de que permaneciera en manos del clero nativo y liberada de los frailes españoles. Los estadounidenses impusieron poco después la separación, con la plena libertad de culto, y se negaron a expulsar a las órdenes, que de forma gradual se fueron nutriendo de frailes estadounidenses y anglófonos.

TOLERANCIA DE CULTOS

En los territorios de expansión africanos, portugueses y españoles se toparon con la presencia de misioneros protestantes, británicos sobre todo, pero también estadounidenses, suizos o suecos. En Cuba, bastantes criollos, vinculados a los Estados esclavistas del sur de Estados Unidos, y defensores de la anexión de la isla a la gran federación vecina, abrazaron el protestantismo. A su vez, en Filipinas se respetó la libertad de culto privado a los extranjeros allí establecidos, pero en las Carolinas se produjeron serios problemas con los metodistas estadounidenses asentados en las islas desde mediados del

siglo XIX, ya que suponían un peligro para la soberanía española debido a la influencia que tenían sobre la población nativa, lo cual llevó a la expulsión de los religiosos de las islas ocupadas y a una larga negociación diplomática entre España y Estados Unidos. Por otra parte, el Acta General de la Conferencia de Berlín, de 1885, establecía la libertad misionera para todas las colonias de África subsahariana, algo que Portugal tuvo que asumir a regañadientes, y que se reiteró en la Conferencia antiesclavista de Bruselas de 1890 y en el Tratado Luso-Británico de 1891. Portugal tuvo que tolerar así las misiones protestantes, pero siempre receló de ellas y procuró dificultarles su acción evangélica con todo tipo de trabas. Incluso bajo la República, a partir de 1910. El Gobierno de Lisboa y los gobernadores de Angola y Mozambique veían a los misioneros protestantes extranjeros como agentes de las potencias rivales, que informaban de las denuncias internacionales contra Portugal por el trabajo forzado y otro tipo de abusos, y que incluso alentaban las revueltas anticoloniales de los nativos. El movimiento interdenominacional de las misiones protestantes, en concreto la Conferencia de Edimburgo de 1910 y el International Missionary Council (IMC) desde 1921, se debatieron entre la denuncia a Portugal por los abusos contra las poblaciones colonizadas y por violar la libertad misionera garantizada en los mencionados tratados internacionales, y la búsqueda de las mejores relaciones posibles con las autoridades lusas a fin de preservar las condiciones mínimas requeridas para desarrollar su actividad misionera. En Cuba y la Guinea española, la tolerancia constitucional de cultos garantizó la actividad de las misiones protestantes, ante el disgusto de los misioneros católicos, aunque con restricciones como, por ejemplo, en Guinea, el cierre de sus escuelas (salvo las de catequesis dominical) entre finales del siglo XIX y 1923.

Por último, si hemos dicho que el colonialismo ibérico se justificó siempre en la tarea evangelizadora de las misiones católicas, lo que les llevó a intentar frenar el avance del islam en territorios como el sur de Filipinas, la Guinea portuguesa o Mozambique, no ocurrió lo mismo en la colonia española del Sahara y, más aún, en el Protectorado del norte de Marruecos, donde la prohibición de proselitismo cristiano fue una condición que el sultán impuso en el tratado de protección. En ambos territorios, el islam de la población nativa fue escrupulosamente respetado.

POLÍTICAS MISIONERAS: IDEAL ASIMILADOR Y DIVERSIDAD DE CONTEXTOS COLONIALES

Pese al carácter de misiones de Estado en las diferentes colonias de las dos monarquías católicas de la península ibérica, las políticas misioneras concretas de cada territorio variaron ante las diferentes situaciones de sus sociedades coloniales y, muy en especial, las representaciones que de ellas se hacían las respectivas administraciones metropolitanas. Así, por ejemplo, la imagen de

Filipinas como colonia atrasada, en comparación con las posesiones antillanas, sirvió para apoyar la omnipresencia del clero en aquel lejano archipiélago. El dogma del atraso filipino no se cuestionó entre la burocracia del Ministerio de Ultramar del Gobierno de Madrid, en la que muy pocos tenían una experiencia física del país, por lo que fueron incapaces de descubrir el interesado peso de los misioneros en la construcción y la defensa de este mito.

Por otra parte, la gestión de los distintos expedientes en la Administración metropolitana de Ultramar en España se compartimentaba para las distintas colonias. En el tratamiento de los asuntos de una colonia, las referencias a otros territorios imperiales son escasas. Tampoco aparecen muchos contactos entre las mismas categorías de actores de unos y otros territorios.

Si nos ceñimos al papel de la Iglesia en las colonias, en Cuba, a la altura del siglo XIX, la mayor parte del clero regular y secular era criollo. Se evangelizaba a los esclavos bozales llegados de África, pero el conjunto de la población era católica, por lo que no era un territorio de misión en el sentido en el que lo eran Filipinas o las colonias africanas. Para evitar una insurrección criolla como las sufridas en el continente americano, el poder colonial español aprovechó el miedo a una rebelión de los esclavos (con el recuerdo omnipresente de la de Haití) para justificar su presencia en la isla. E impuso un permanente estado de excepción constitucional al privar a los isleños de los derechos de representación, lo que fortaleció el omnímodo poder de los capitanes generales. En relación con la Iglesia, el Gobierno español aprovechó su derecho de Patronato para colocar en la jerarquía de la Iglesia cubana a obispos españoles. Esto reforzaba su control sobre el clero parroquial y sobre las órdenes religiosas. Uno de ellos fue el catalán Antoni María Claret, arzobispo de Santiago de Cuba entre 1851 y 1857. Los religiosos de la congregación que él fundara, serán los misioneros de la Guinea española desde 1883.

En Filipinas, desde el siglo XVI, la presencia española se limitaba en la mayor parte del territorio a los encomenderos, algunos militares y, sobre todo, a las misiones de las órdenes religiosas. En las zonas ocupadas, estas tenían un control total sobre las poblaciones nativas. En los poblados eran los frailes párrocos los que controlaban a las autoridades locales (los gobernadorcillos). Al optar por no difundir el castellano, aquellos se convirtieron en intermediarios obligados entre los nativos y el poder colonial. Bajo Carlos III, el Gobierno ilustrado buscó reducir el poder de los frailes con la entrega de la gestión de muchas parroquias al emergente clero secular nativo y criollo. Pero, con las convulsiones del Imperio español en América, en el siglo XIX el Gobierno español decidió fortalecer de nuevo a las órdenes, compuestas por frailes venidos de la metrópoli, mediante la devolución gradual de las principales parroquias y el refuerzo de su capacidad de control sobre la población. Ni que decir tiene que en el archipiélago no hubo nada parecido a la desamortización y los frailes conservaron considerables propiedades rústicas que arrendaban a los nativos en condiciones ventajosas. Esto generó un creciente malestar entre el clero secular filipino, nativo o criollo, representado en su mayoría en el Cabildo del arzobispado

de Manila. La creciente tensión antiespañola desembocó en la insurrección de Cavite de 1872, la cual terminó con la ejecución de los supuestos cabecillas del movimiento, entre los que figuraban algunos clérigos del país, dos de ellos miembros del cabildo arzobispal de Manila, que fue después «españolizado» en su composición. A partir de esta fecha, el malestar popular con las órdenes no cesó de crecer. El movimiento nacionalista de la Propaganda, dirigido por la élite nativa de «los ilustrados», españolizada y formada por los mismos frailes, aunque cada vez más en contacto con los revolucionarios españoles, europeos y cubanos, incluyó entre sus peticiones de reforma la disolución de las órdenes, la desamortización de sus bienes y la entrega de las parroquias al clero secular nativo. A partir de Cavite, las autoridades españolas fueron cada vez más conscientes de que el poder de los frailes era una de las principales causas del descontento de los nativos, por lo que urgían reformas modernizadoras y de expansión del control de la Administración colonial. Sin embargo, escaseaban los recursos y no era tan sencillo relegar a las todopoderosas órdenes misioneras. De ahí muchas de las tensiones vividas entre ambos poderes en el archipiélago.

Pero no sólo en los imperios ibéricos: en todos los demás la heterogeneidad de situaciones coloniales conllevaba diferencias en las políticas de colonización. Conviene, sin embargo, subrayar un matiz, quizá una originalidad, en las construcciones territoriales, políticas y culturales —mucho más que económicas— de los dos «archipiélagos imperiales». En los discursos, si no en los hechos, los modos de funcionamiento y las representaciones de las Monarquías ibéricas de la época moderna no desaparecieron de la noche a la mañana: en el imaginario imperial del siglo XIX, las «provincias de ultramar» y sus habitantes estaban llamados a convertirse, poco a poco y en función de su grado de «progreso», en partes constitutivas de un conjunto político que integraría idealmente los contornos de una comunidad política y cultural unificada. Esto explica que los procesos de construcción nacional desarrollados en la Península, en especial desde las revoluciones liberales, fueran inseparables de su proyección ultramarina y del ideal asimilador de las poblaciones colonizadas. Recordemos que en el contexto de la crisis del Estado español durante la invasión napoleónica y del inicio de las guerras de independencia de las colonias americanas, la mayoría liberal de las Cortes de Cádiz declaró desde el artículo primero de la Constitución que elaboró, que la nación española estaba conformada por los españoles de ambos hemisferios (los continentes europeo y americano), y que tendrían plena ciudadanía todos los oriundos de ambos, es decir, europeos y americanos (por los «indios»), de la que quedaban excluidos sólo (aunque no de la españolidad) los descendientes de africanos que no fueran esclavos (los «morenos» y «pardos»). Tras la pérdida del continente americano, sin embargo, y tras el definitivo triunfo del régimen liberal, la constitución de 1837 denegó a cubanos, puertorriqueños y filipinos los derechos de ciudadanía y las mismas garantías constitucionales. En este proyecto de construcción de una lusitanidad o de una españolidad

compartidas (incluso por las antiguas colonias americanas, más allá de las fronteras decimonónicas de ambos Imperios), el lugar de la religión católica y del clero colonial no podían ser eludidos por los pensadores ni por los actores de unas «naciones imperiales», cualquiera que fueran, por otra parte, sus actitudes personales hacia la religión y el clero. Los misioneros, por su parte, levantaron las banderas del patriotismo y de la misión civilizadora, sin duda por convicción, pero también por cálculo, puesto que esta postura les permitía descalificar a sus enemigos, tanto en la metrópoli como en ultramar.

La difusión de la lengua imperial entre las poblaciones colonizadas es un buen ejemplo de esta imbricación de lógicas difícilmente conciliables. Faltos de medios humanos y financieros, los mismos Gobiernos que eran hostiles a ultranza a la enseñanza de las congregaciones religiosas en las metrópolis, en las colonias no consideraban una alternativa posible a la de los misioneros. En Filipinas, estos últimos no mostraron ningún interés en atender a las directrices oficiales de difundir el castellano porque su dominio de las lenguas nativas, ampliamente ignoradas por los administradores coloniales, les confería un rol obligado de intermediarios. Al hacer esto actuaban en perfecta armonía con los preceptos pontificios, que animaban a evangelizar en las lenguas locales, aunque esos mismos misioneros procedentes de la metrópoli se resistían con obstinación a ceder al clero autóctono la menor parcela de poder en la Iglesia colonial, lo que contradecía la voluntad de la Santa Sede. Casi por las mismas fechas, a finales del siglo XIX, los claretianos de Guinea, que no estaban sujetos al Patronato sino que, en teoría, dependían de Roma, privilegiaron la evangelización y la enseñanza en español y siguieron la voluntad de las autoridades coloniales a la par que frenaban la formación de un clero local, coincidiendo en esto con la actitud de sus homólogos en Filipinas.

Este último asunto aborda un aspecto sensible de la historia del clero colonial, el de su «coloración», pues podía ser metropolitano o autóctono, compuesto este último por criollos «blancos» e «indígenas» de color. Esta distinción de color se unía a la habida entre el clero secular y regular, y entre el nacional y el extranjero (por lo general, misioneros procedentes de otros países europeos, muy presentes en las colonias africanas de Portugal, como ya vimos). Si la cuestión de la formación de un clero local se presenta en los dos imperios, la cronología y la profundidad del problema difiere de unas colonias a otras. Este asunto generó vivas tensiones en el seno de las Iglesias coloniales. Los casos de Cuba, y más aún de Filipinas, son buenos ejemplos. El papado seguía de cerca el asunto, aunque las presiones más fuertes a favor de la formación del clero autóctono son ya de las primeras décadas del siglo XX, incluso si en Goa el *Padroado* había dado lugar a un clero indio en particular dinámico. A partir, precisamente, del Patronato Real, los poderes coloniales participaron también de forma activa en el asunto y no se privaron de intervenir para favorecer a una u otra categoría del clero en función de la valoración que hacían, en cada contexto, de los intereses de la dominación colonial.

EL PAPEL DE LA SANTA SEDE

Los intereses del papado romano, como vemos, no siempre concordaban con los de los Estados católicos. Desde el siglo XVII, buscaba expandir las misiones al margen de los patronatos de las dos monarquías ibéricas, bajo su directo control a través de la Sagrada Congregación de Propaganda Fide. Roma quería extender su propio imperio espiritual por el orbe. Las relaciones con los Estados ibéricos empeoraron extraordinariamente (hasta el punto de casi llegar a la ruptura) con las revoluciones liberales en ambos países durante la década de 1830. Los nuevos Gobiernos liberales intentaron extremar el regalismo ilustrado de la anterior centuria para reformar sus respectivas Iglesias al margen del papado y las subordinaron al Estado mediante una radicalización de las prerrogativas del Patronato. Pero pronto los Gobiernos moderados de ambos países buscaron un acuerdo con Roma, que se alcanzó mediante el convenio portugués de 1848 y el Concordato español de 1851. Roma siempre manifestó una gran capacidad de adaptación, negociación y transacción a la hora de perseguir sus propios objetivos.

Bajo León XIII, a partir de 1878, coincidiendo con la fiebre de la expansión imperialista, Propaganda Fide apostó por aprovechar la de los Estados católicos para impulsar así sus misiones. Ello implicaba que estas apoyaran a los nuevos dominios coloniales, cuando no se convirtieran en un pilar esencial de los mismos. Roma buscó adaptar las demarcaciones de las prefecturas y vicariatos de misión a los límites de las colonias. En los territorios en litigio posponía la decisión definitiva hasta la resolución del conflicto, como pasó con la delimitación de Angola y Mozambique, establecida en el Tratado Anglo-Portugués de 1891, o la del territorio del Muni, acordado en el franco-español de 1900. Pero el apoyo al colonialismo no anulaba por completo los propios intereses de Roma, no siempre coincidentes con los de las potencias coloniales. Propaganda Fide insistía continuamente en la necesidad de catequizar en las lenguas vernáculas de los nativos, a fin de arraigar en ellos la nueva fe. No tenía interés especial en formar cristianos españoles o portugueses; quería cristianos africanos. Y para que arraigaran en las sociedades nativas las nuevas Iglesias, instaba a los misioneros europeos a formar un clero nativo y a promocionarlo dentro de la jerarquía eclesial. Pero los dos imperios ibéricos deseaban españolizar y lusitanizar a los nativos, comenzando por el idioma, en el que querían que se impartiera toda enseñanza. Y, más aún, en el caso de la Guinea española, tras la fallida experiencia filipina, donde, por las razones apuntadas, el clero no se había esforzado en enseñar el castellano, dominado sólo por las élites nativas ilustradas. Tras la Primera Guerra Mundial, los papas Benedicto XV y Pío XI redoblaron sus llamamientos a los misioneros para que se limitaran a cristianizar a los nativos y llegaron a criticar abiertamente en sus encíclicas el nacionalismo de muchos de ellos. Muchos misioneros portugueses, así como los claretianos de la Guinea española, pudieron darse perfectamente por aludidos, aunque hicieron bastante poco caso de la admonición.

LA DIFÍCIL EXTENSIÓN A LAS COLONIAS DE LAS POLÍTICAS DE SECULARIZACIÓN

La revolución liberal en los Estados ibéricos buscaba controlar estrechamente sus respectivas Iglesias, para subordinarlas por completo al nuevo orden liberal y para limitar de forma drástica su injerencia en asuntos temporales tan sensibles como el control del ciclo vital (mediante los registros civiles, por ejemplo) o la enseñanza (mediante la escuela pública). Pero, en las colonias, los mismos Gobiernos tomaron con decisión la defensa de la labor misionera aunque, al igual que en la metrópoli, también buscaron mantener o reforzar allí su control sobre los asuntos religiosos. Las misiones católicas fueron siempre vistas como pilares fundamentales del orden colonial, incluso por los Gobiernos de la República portuguesa, que habían aprobado en 1911 la separación de la Iglesia y el Estado. De modo similar al papel que quiso reservar a la Iglesia filipina el masón y anticlerical Emilio Aguinaldo, cuando intentó erigir en su país, en 1899, la república independiente.

Anticipándose en buena medida a la cuestión que se planteó en el Imperio francés durante la III República, en los imperios ibéricos se tuvo que decidir en qué medida se debían extender a las colonias las legislaciones secularizadoras, incluso anticlericales, de las metrópolis. Los diferentes capítulos del libro muestran que la decisión se moduló en función del contexto de cada territorio colonial, aunque también influyera la personalidad de las autoridades responsables. Así, la desamortización de los bienes del clero emprendida en España por Mendizábal y Espartero se extendió a Cuba, pero no a Filipinas. En las Antillas esta reforma contribuyó a debilitar al clero criollo, juzgado como poco fiable desde el punto de vista político, mientras que en el archipiélago asiático el poder colonial consideró que las órdenes misioneras, compuestas por frailes peninsulares, eran auxiliares necesarios para la dominación española (aunque, a veces, se las juzgara controladoras en exceso). Numerosos funcionarios, que en la Península se mostraban ardientes enemigos del clericalismo, no dudaban en transigir e incluso apoyar en las colonias a sus compatriotas misioneros. Pese a que las tensiones se fueron multiplicando a medida que la Administración colonial extendía su capacidad de control y sus competencias, que el anticlericalismo penetrase lentamente también en los territorios ultramarinos y que un sector de los misioneros mantuviera actitudes reaccionarias desafiantes, debemos constatar que en la mayoría de los conflictos se desembocó en el compromiso, cuando no en la concordia, y que en muchos de ellos el Patronazgo sirvió para facilitar la transacción. En Filipinas, por ejemplo, el vicepatrón (el gobernador) y la autoridad episcopal (el arzobispo), buscaron de forma sistemática desactivar los conflictos y apaciguar a los elementos más exaltados entre sus respectivos subordinados. Los arzobispos, pese a proceder de las órdenes misioneras, procuraron también, muchas veces, mediar entre el clero secular, nativo o criollo, y el regular. Aquí, como en otros casos, la personalidad de los prelados jugaba

un rol importante. En la Guinea española, por el contrario, donde no existía el Patronato, las relaciones entre algunos gobernadores, pese a su declarado catolicismo, y los misioneros claretianos fueron a menudo tormentosas, y precisaron de la mediación de las jerarquías madrileña e incluso de la romana.

Por su parte, para no pocos sectores clericales y antiliberales, las posesiones ultramarinas se concibieron como «refugios» relativamente protegidos de las políticas laicizadoras, e incluso como «laboratorios» para los misioneros a la espera de días mejores en la Península, que permitieran una eventual reconquista espiritual de la metrópoli.

MOTIVOS DE TENSIÓN ENTRE LAS MISIONES Y EL PODER COLONIAL

Algunas tensiones eran reflejo de los cambios que la revolución liberal estaba imponiendo en las metrópolis. Tal es el caso de los cementerios, estudiados para los casos de Cuba y Filipinas. Una pugna que se inició ya en el siglo XVIII con las disposiciones de los ministros ilustrados de Carlos III, quienes, por motivos de higiene pública, prohibieron enterrar en el interior de las iglesias, e incluso en la barbacana que las rodeaba, y trasladaron los cementerios a lugares bien aireados fuera de los cascos urbanos. Se trataba de una pugna, en primer lugar, por el beneficio económico que reportaba la venta de las tumbas. En Cuba, los dueños de los ingenios lograron muy pronto poder enterrar a sus esclavos en cementerios *ad hoc* ubicados en su propiedad, en detrimento de las parroquias. En las ciudades, los nuevos camposantos privaron de ingresos a las iglesias de las órdenes. En Filipinas, las parroquias siguieron enterrando durante mucho tiempo a los pudientes en sus recintos a cambio de crecientes cantidades de dinero. En todo caso, párrocos y obispos pugnaron por controlar la gestión y la explotación económica de las nuevas necrópolis, en disputa con las autoridades civiles municipales y sus técnicos en higiene y medicina. Aunque en Filipinas sólo el Ayuntamiento de Manila, controlado por los españoles, pudo pugnar por los nuevos cementerios, pues las autoridades coloniales prefirieron que los del resto del país siguieran bajo el control de los párrocos españoles, antes que bajo el de las autoridades locales nativas. En todo caso, los camposantos siguieron siendo católicos. Por eso, surgieron también conflictos por el lugar en el que habían de enterrarse los no católicos, en especial los protestantes, y también los culíes chinos de Cuba o la importante población china no cristianizada de Filipinas, y por el poder que el clero ostentó en todo momento a la hora de decidir quién, entre los bautizados, debía o no debía ser enterrado en el cementerio católico, a tenor de la actitud que hubiera mostrado el finado ante la Iglesia y sus normas morales. Como la perspectiva de ser enterrado de mala manera fuera del cementerio era un castigo infamante, que sufrían luego los familiares del difunto, el clero adquiría un enorme poder de control sobre sus parroquianos. Tanto en las colonias como en la metrópoli.

Otro tipo de tensiones, específicas del contexto colonial, se desarrollaron en torno al control misionero sobre las poblaciones nativas. Aquí el caso paradigmático fue el de Filipinas. Como hemos dicho, durante el siglo XIX las autoridades coloniales devolvieron muchas parroquias a los frailes españoles y reforzaron el poder de los párrocos y su control de la población nativa y sus autoridades locales. Tras la insurrección de Cavite en 1872, las autoridades españolas comenzaron a comprender que el enorme poder de los frailes y su intromisión en los gobiernos locales, así como su propiedad sobre muchas tierras, generaban un creciente malestar entre los nativos, tanto los dirigentes indígenas y los campesinos como los clérigos y las élites ilustradas, crecientemente nacionalistas. Muchos pensaron que urgían reformas que limitaran el poder de las órdenes y reforzaran el de la Administración, a la par que se impulsara la educación en castellano. Pero el Estado colonial carecía de recursos para que la Administración sustituyera el control de los frailes, quienes se defendieron presentándose a sí mismos como el más firme puntal del dominio español, del que no se podía prescindir. Su cerrada oposición a las reformas, secundada por los sectores inmovilistas de la colonia, logró que el Gobierno de Madrid destituyera a alguno de los gobernadores que las impulsaban con más entusiasmo, como fueron los casos de Emilio Terrero y de Eulogio Despujol. El primero, por cierto, entre otras razones, cuando, aduciendo motivos higiénicos, no sólo quiso prohibir el enterramiento en las iglesias, sino incluso la celebración de funerales de *corpore insepulto*, como era la costumbre. Las órdenes misioneras contaban para defender sus intereses, en Madrid, con procuradores ante el Gobierno y con el apoyo de los sectores clericales en los medios políticos y de la prensa. Conflictos similares por el control de los nativos en disputa entre la Administración y los misioneros claretianos se dieron también con varios gobernadores de la Guinea española, alguno de los cuales acabó también destituido. No ocurrió lo mismo con Ángel Barrera, gobernador excepcional en la historia colonial española del período, por mantenerse en el Gobierno General durante quince años, gracias al apoyo de muchos políticos liberales y conservadores pero, sobre todo, el del monarca, a través de su hermano, el general Emilio Barrera. Ángel Barrera había servido más de una década en Filipinas, hasta la derrota ante los estadounidenses de 1898. Convencido del papel que había jugado la prepotencia de los frailes españoles en el malestar de los nativos, mantuvo en Guinea numerosos conflictos con los claretianos, quienes fueron incapaces de provocar su cese.

Otro tipo de conflictos se dieron entre el clero español y el nativo o criollo. Tal fue el caso de Filipinas, como acabamos de ver, pero también de Cuba, donde el Gobierno de Madrid y los capitanes generales de la isla procuraron que la jerarquía quedara en manos de peninsulares, relegando a los del país. En el conflicto citado de los cementerios, las iglesias de las órdenes (aquí en manos criollas) y los párrocos en general, salieron perdiendo en beneficio de los obispados, que pugnaban a su vez con los ayuntamientos. En la Guinea española,

los claretianos procuraron demorar la formación de clero nativo, pese a las presiones de Propaganda Fide, y fueron secundados en esto por las autoridades coloniales, que tenían un pésimo recuerdo de los clérigos nativos de Filipinas.

Un último tipo de conflictos se dio con motivo del descontento popular con las actuaciones misioneras. Ya lo hemos comentado para Filipinas. En Cuba, uno de los conflictos se produjo ante la campaña del arzobispo Claret en su archidiócesis de Santiago en contra de las extendidísimas relaciones de concubinato entre blancos (españoles o criollos) y mujeres de color, debido, entre otras causas, a la escasez de mujeres blancas. Considerado un pecado público intolerable, el mismo Claret, con sus misioneros ambulantes, confeccionó listas de concubinos a los que instaron a casarse, o si no, a separarse, así como a pasar una ayuda alimenticia a sus hijos naturales, bajo la amenaza del infierno mediante pública excomunión. Los afectados, en su mayoría de clases humildes, se resistieron todo lo que pudieron, pues el matrimonio desigual les hacía perder su superioridad racial sobre los negros, morenos y pardos. Muchos entre las élites coloniales, incluyendo las criollas, se opusieron también al arzobispo, al pensar que estaba menoscabando la jerarquía racial, fundamento del orden colonial. El conflicto enfrentó al prelado español con el clero criollo, pues gran parte del mismo mantenía también relaciones con las mujeres de color que, en su caso, eran doblemente ilícitas. Las autoridades locales españolas apoyaron a quienes se enfrentaban a Claret y el capitán general Dulce terminó también por desautorizarle.

Las relaciones sexuales entre colonizadores masculinos y nativas se dieron con mayor o menor intensidad en las demás colonias. En este tipo de relaciones participaban también bastantes de los misioneros. Sin embargo, en otros territorios no abundaron campañas similares en pro de los matrimonios interraciales, sin duda porque el mismo clero misionero compartía la idea de que atentaban contra el prestigio racial de los «blancos», ampliamente minoritarios en ellos.

Bajo el gobernador Barrera, en la Guinea española, se dieron también este tipo de conflictos con los misioneros claretianos. Bastantes de ellos se debieron a las intransigentes políticas que estos propugnaban contra la poligamia y la promiscuidad sexual de los nativos, entre los que se incluía a los bautizados como católicos. El gobernador prefería la tolerancia hacia sus costumbres «salvajes» para evitar el descontento, sobre todo entre los ancianos y los «jefes». Hubo también conflictos al negar los misioneros el entierro en el cementerio a nativos bautizados que habían vivido en concubinato. O cuando el vicario conminó a Barrera a impedir una ceremonia tradicional de la minoría criolla de Santa Isabel, una élite de colonos africanos enriquecidos, llegada con los ingleses antes del primer gobernador español, que se celebraba en Nochevieja en el cementerio, lo que para el vicario era una profanación del sagrado recinto.

En conclusión, las relaciones entre el clero y las autoridades temporales en los dos imperios ibéricos se articularon alrededor de problemas similares, fruto de la herencia del Patronato Real y del profundo enraizamiento del clero y de la religión en la sociedad y en las instituciones. No obstante, la heterogeneidad de los territorios ultramarinos que constituían ambos

espacios político-administrativos y la complejidad de las lógicas coloniales, imperiales, nacionales e internacionales que venían a entremezclarse en esos lugares nos impiden elaborar un modelo de análisis que pudiera aplicarse al conjunto de cada imperio, y menos aún de ambos. En todo caso, en los dos imperios el Patronato o *Padroado* no era una mera reminiscencia desfasada de un glorioso pasado imperial. Por el contrario, se trataba, para ambos Estados ibéricos, de un eficaz instrumento de dominación, susceptible de adaptarse a contextos coloniales muy diferentes. Y, también, de un eficaz modo de control de la Iglesia en las metrópolis respectivas. Su ejercicio engendró, sin duda, numerosas tensiones entre las administraciones y el clero colonial, entre los Gobiernos metropolitanos y la Santa Sede. Pero hay que constatar que, sobre todo desde los acuerdos con Roma de 1848 y 1851, los poderes vinculados por este marco jurídico, desde los Gobiernos de Lisboa o Madrid hasta las parroquias y misiones de los territorios más alejados, alcanzaban por regla general compromisos que, mediante pequeños ajustes, adaptaban el Patronato a las realidades del momento. Estas transacciones aportan, sin duda, la prueba de que tanto las autoridades coloniales como las eclesiásticas eran conscientes de los beneficios que obtenían, tanto de las misiones como de esta institución. A fin de cuentas, el venerable Patronato o *Padroado* había sido, sin duda, uno de los factores de la longevidad de la dominación colonial ibérica, que se remontaba a los siglos XV y XVI. Y, en todo caso, contribuyó a consolidar cristiandades católicas, florecientes muchas de ellas hasta la actualidad.

Xavier Huetz de Lemps, Gonzalo Álvarez Chillida
y María Dolores Elizalde



FUENTES IMPRESAS Y BIBLIOGRAFÍA

FUENTES IMPRESAS

Agudo, Guillermo, Mayordomo, Celestino, *Complemento de los documentos del folleto de 14 de noviembre de este año de 1863 sobre cuestiones de Curatos*, Madrid, Imprenta de El Clamor Público, 1863a.

— *Importantísima cuestión que puede afectar gravemente a la existencia de las islas Filipinas*, Madrid, Imprenta de El Clamor Público, 1863b.

Álvarez García, Heriberto Ramón, *Historia de la acción cultural en la Guinea Española*, Madrid, Instituto de Estudios Africanos, 1948.

Anet, Henri, *Quelques résultats pratiques de la Conférence Missionnaire Internationale du Zoute*, Bruselas, L. Lignier, 1926.

Annales de la propagation de la foi, Lyon-París, M.-P. Rusand – Librarie Ecclésiastique du Poussielgue-Rusand, 1883-1903, t. XXXIII-LXXV.

Arija, Julio, *La Guinea Española y sus riquezas,* Madrid, Espasa-Calpe, 1930.

Barrantes, Vicente, *Guerras piráticas de Filipinas contra mindanaos y joloanos*, Madrid, Imprenta de Manuel G. Hernández, 1878.

Barrera, Ángel, *Memoria del Gobernador General Sr. Barrera*, 31-10-1906, Biblioteca Nacional de España, ms. Af-Cª 7130-2.

— *Lo que son y lo que deben ser las posesiones españolas del Golfo de Guinea*, Madrid, Imprenta de Eduardo Arias, 1907.

Bermejo, Jesús (ed.), *Epistolario pasivo de San Antonio María Claret*, Madrid, Publicaciones Claretianas, 1992, t. I: *1833-1857*.

— (ed.), *San Antonio María Claret: Cartas selectas*, Madrid, Biblioteca de Autores Cristianos, 1996.

Blumentritt, Ferdinand, «Prólogo» en *Sucesos de las Islas Filipinas por el Doctor Antonio de Morga obra publicada en Méjico el año de 1609 nuevamente sacada a luz y anotada por José Rizal*, París, Librería de Garnier Hermanos, 1890, pp. vii-xxi.

Boegner, Marc, «Gouvernement et missions. De l'Acte de Berlin au Traité de Versailles», *Le Monde Non-Chrétien*, 1, [s. a.], pp. 59-79.

Bowskill, J., *San Salvador: Mr. Bowskill's Letters on the Native War of 1913-4 and Other Documents*, Londres, Carey Press, 1914.

Buceta, Manuel, Bravo, Felipe, *Diccionario geográfico, estadístico, histórico de las islas Filipinas*, Madrid, J. C. de la Peña, 1850, vol. 2.

Cabanellas, Guillermo, *¡Esclavos! (Notas sobre el África negra)*, Valencia, Cuadernos de Cultura, 1933.

Calderón, Felipe G., Mis *memorias sobre la Revolución Filipina, Segunda etapa (1898 a 1901)*, Manila, Imprenta de El Renacimiento, 1907.

Cartas de los Padres de la Compañía de Jesús de la Misión de Filipinas, Manila, 1877-1895, [10 vols.], vol. 1-3: *Cartas de los Padres de la Compañía de Jesús de la Misión de Filipinas*; Cuadernos 4-9: *Cartas de los Padres de la Compañía de Jesús de la Misión de Filipinas*; Cuaderno 10: *Cartas de los Misioneros de la Compañía de Jesús en Filipinas*, (impresos por diferentes impresores), [citado *Cartas*].

Castellón, Francisco, «Navidades en el ecuador», *África. Revista de Acción Española*, 24, 1943, pp. 7-11.

Catálogo de la exposición general de las islas Filipinas celebrada en Madrid inaugurada por S. M. la Reina Regente el 30 de junio de 1887, Madrid, Establecimiento Tipográfico de Ricardo Fé, 1887.

Ciáurriz, Ildefonso de, *Vida del siervo de Dios P. F. Esteban de Adoáin: Capuchino misionero apostólico en América y España*, Barcelona, Herederos de Juan Gili, 1913.

Claret, Antoni Maria, *Autobiografía*, Barcelona, Claret DL, 1985.

Conférence Internationale de Bruxelles, *18 novembre 1889 – 2 juillet 1890*, *Protocoles et acte final*, París, Ministère des affaires étrangères, Imprimerie nationale, 1891.

Consunji et Espino, Josepho, *Directorium divini officii Juxta Breviarii missalisque romani rubricas, ac novissima S. R. Decreta, in usum almae, sanctae et metropolitanae ecclesiae manilensis ejusque archidiocesis, pro anno domini mdcccxcv*, Manila, Typis Colleghi Thomae, 1894.

Depelchin, Henri, *Trois ans dans l'Afrique Australe (Le Pays des Matabelés). Lettres des Pères Henri Depelchin et Charles Croonenberghs, S. J., 1879-1881*, Bruselas, Imprimerie Polleunis, Ceuterick et Lefebure, 1882, [2 vols.].

Elías de Molins, Antonio, *Legislación canónica, civil y administrativa vigente en España y sus posesiones de Ultramar sobre cementerios, enterramientos… exhumación, traslación y depósito de cadáveres, embalsamiento, registro civil, etc., seguido de formularios*, Barcelona, Busquets y Vidal, 1890.

Escosura, Patricio de la, *Memoria sobre Filipinas y Joló redactada en 1863 y 1864*, Madrid, M. G. Hernández, 1882.

Estorch, Miguel, *Apuntes para la historia sobre la administración del Marqués de la Pezuela en la lsla de Cuba, desde el 3 de Diciembre de 1853 hasta el 21 de Setiembre de 1854*, Madrid, Imprenta de Manuel Galiano, 1856.

Fito, Tomás, *Documentos interesantes acerca de la secularización y amovilidad de los curas regulares en Filipina*, Madrid, Viuda de M. Minuesa de los Ríos, 1897.

Foradada, Francisco, *La soberanía de España en Filipinas*, Barcelona, Imprenta Henrich y Cía., 1897.

Fornaris, José, *Poesías*, La Habana, Imprenta del Tiempo, 1855.

Fuentes, C. R., *Datos para la historia: Apuntes Documentados de la Revolución en toda la Isla de Negros*, Iloilo, El Centinela Inc., 1919.

Gairdner, William Henry Temple, *Echoes from Edinburgh, 1910: An Account and Interpretation of the World Missionary Conference*, Nueva York – Londres, Fleming H. Revell Company, 1910.

Gil, José María (ed.), *Epistolario de San Antonio María Claret*, Madrid, Coculsa, 1970, [3 vols.].

González del Valle, Ambrosio, *Ingresos y Egresos y fondo de los Cementerios, destinado a aquellos que han seguido paso a paso la enojosa historia del Nuevo Cementerio que se construye en La Habana*, La Habana, s. e., 1876.

— *Legislación sobre cementerios con la memoria, reglamento y tarifa de Colón*, La Habana, Imprenta La Especial, 1894.

— *Cementerio de Espada y de Colón*, La Habana, s. e., 1913.

González Serrano, Valentín, «El cementerio general de Manila», *El Oriente*, 1 (6-7), noviembre, 1875, p. 1.

Govantes, Felipe M., *Compendio de la historia de Filipinas*, Manila, Imprenta del Colegio de Santo Tomás, 1877.

Guerrico, José Ignacio, *Rescate de los niños de los moros de Mindanao y su cristiana educación en la misión de Tamontaca*, Manila, Imprenta de Los Amigos del País, 1881.

Gutiérrez de la Concha, José, *Memorias sobre el estado político, gobierno y administración de la isla de Cuba*, Madrid, J. Trujillo, 1853.

Gutiérrez, Manuel, Martín, Gilberto, Ayarra, Francisco, García Valles, Cándido, Pí, Pio, «The Friar memorial of 1898 [April 1898]», en *The Philippine Islands, 1493-1898*, vol. 52, Emma H. Blair y James A. Robertson (ed. y trad.), Cleveland, Clark, 1907, pp. 227-286.

Gutiérrez, Manuel, Martín, Gilberto, Ayarra, Francisco, García Valles, Cándido, Pí, Pio (2014), «The Friar Memorial of 1898 [April 1898]», <http://www.philippinehistory.net/fmemorial.htm>.

Guyot, Paul, *Voyage au Zambèze*, Nancy, Berger-Levraut, 1889.

— *Le Zambèze*, París, Plon, 1898.

Les missions catholiques, 1891-1901, Lyon-París-Bruselas, Bureaux des missions catholiques – Victor Lecoffre – Société Belge de Librairie, t. XXIII-XXXIII.

Lettres de mold (Lettres du scolasticat de la province de Lyon), Bruselas, Imprimerie Polleunis, Ceuterick et Lefebvre, 1885-1886, t. III.

Lettres des scolastiques de Jersey, Saint-Hélier, 1887-1895, t. VI-XIV.

López Jaena, Graciano, *Discursos y artículos varios. Nueva edición revisada y adicionada con escritos no incluidos en la primera. Notas y comentarios por el Prof. Jaime C. de Veyra*, Manila, Bureau of Printing. Publicaciones de la Oficina de Bibliotecas Públicas, 1951.

López Jaena, Graciano, «Discurso Pronunciado por D. Graciano Lopez Jaena el 25 de Febrero de 1889 en el Ateneo Barcelonés; Tema: Filipinas en la Exposición Universal de Barcelona / Speech Delivered by D. Graciano Lopez Jaena on February 25, 1889 at the Ateneo Barcelona; Subject: The Philippines in the Universal Exposition of Barcelona», en Guadalupe Fores-Ganzon (trad.), *La Solidaridad*, Pasig City, Fundación Santiago, 1996, vol. 1 [1889], pp. 18-33.

Mabini, Apolinario, *La Revolución Filipina (con otros documentos de la época)*, Manila, Bureau of Printing, 1931, vol. 1.

Manual para uso de los párrocos y demás que desempeñan el Sagrado Ministerio en Filipinas añadido y corregido con mucho esmero en esta tercera edición por mandato y con aprobación del Excmo. e Ilmo. Sr. D. Fr. Pedro Payo Arzobispo metropolitano de estas islas, Manila, Imprenta del Colegio de Santo Tómas, 1879-1880.

Martínez y Martínez, Enrique, *Sucinta descripción de los cementerios de la antigüedad, primitivos de La Habana y el de Cristóbal Colón*, La Habana, Ucar García y Cía., 1928.

Menyharth, Ladislau, «Viagem no interior da África pelo Rio Zambeze (Diario)», *Boletim da Sociedade de Estudos da Colónia de Moçambique, V, Lourenço Marques*, 1938, pp. 83-128.

Merleau, Jules, «A missao do Baixo Zambeze: de 1890 a 1895», *Portugal em África*, 4 (38), 1897, pp. 16-35.

Miranda Junco, Agustín, *Leyes coloniales*, Madrid, Imprenta Sucesores de Rivadeneyra, 1945.

Misión de la Compañía de Jesús en las islas Filipinas. Estado general en 1894, Manila, Establecimiento tipográfico de J. Marty, 1894.

Moreno, Francisco, *Historia de la Santa Iglesia metropolitana de Filipinas: con las vidas de arzobispos y varones insignes, extensiva a hechos culminantes de la conquista y fundación de varias instituciones en esta capital hasta 1650*, Manila, Imprenta De El Oriente, 1877.

Novo Mensageiro do Coraçâo de Jesus, 1881-1906, Lisboa, t. I-XXVI (citado *Novo Mensageiro*).

Oldham, Joseph H., *The Missionary Situation after the War*, Nueva York, Morrison and Gibb Ltd., 1920.

— «The Christian Mission in Africa», *International Review of Mission*, 16 (1), 1927, pp. 24-35.

Pastells, Pablo, *Misión de la Compañía de Jesús de Filipinas en el siglo xix*, Barcelona, Editorial Barcelonesa, 1916, [3 vols.].

Peláez, Pedro, *Documentos importantes para la cuestión pendiente sobre la provisión de Curatos en Filipinas*, Madrid, Imprenta El Clamor público, 1863.

Peralta, Manuel, *Juicio sobre el folleto titulado «Importantísima cuestión que puede afectar gravemente a la existencia de las islas Filipinas»*, Madrid, Imprenta de A. Santa Coloma, 1864.

Pérez Beato, Manuel, «La iglesia y convento de Santo Domingo. Curiosidades históricas», *Revista Bimestre Cubana*, 12 (44), 1917, pp. 243-253.

PILAR, Marcelo H. del, *Epistolario de Marcelo H. Del Pilar*, Manila, Imprenta del Gobierno, 1955, vol. 1.

— *Escritos*, Manila, La Biblioteca Nacional, The National Library, 1970, t. I.

— «Contraproducente / Paradox», en Guadalupe FORES-GANZON (trad.), *La Solidaridad*, Pasig City, Fundación Santiago, 1996, vol. 4 [1892], pp. 432-435.

QUERIOL, Nunes de Freitas, «As Missões Católicas em África», *Boletim-SGL*, 2.ª série, I, 1880, pp. 18-29.

Reglamento para la policia y gobierno económico del Cementerio de esta Ciudad, acordado por su Ayuntamiento y aprovado por el Señor Gefe Político Superior de acuerdo con el Yllmo. Señor Arzobispo Metropolitano interinamente, hasta que el tiempo y la experiencia dicten las medidas que convendrá adoptar en beneficio público, Manila, En la Imprenta Filipina por Anastacio Gonzaga, 1822.

RETANA, Wenceslao E., *Mando del General Weyler en Filipinas*, Madrid, Imprenta de la Viuda de M. Minuesa de los Ríos, 1896.

RIVIÈRE, Joseph, *Vie et souvenirs par un père de la Compagnie de Jésus*, Le Puy, Typographie de J. M. Freydier, 1885.

RIZAL, José, *Noli me tangere. Novela tagala*, Berlín, Berliner Buchdruckerei-Actien-Gesellschaft, 1886.

RODA, Arcadio, «Prólogo», en Wenceslao E. RETANA, *Mando del General Weyler en Filipinas*, Madrid, Imprenta de la Viuda de M. Minuesa de los Ríos, 1896, pp. XIV-XV.

RODRÍGUEZ BERRIZ, Miguel, *Diccionario de la Administración de Filipinas*, Manila, Establecimiento Tipo-Litográfico de M. Pérez, 1887.

ROSAIN, Domingo, *Necrópolis de La Habana. Historia de los cementerios de esta Ciudad con multitud de noticias interesantes*, Habana, Imprenta El Trabajo, 1875.

SADERRA MASO, Miguel, *Misiones jesuíticas en Filipinas*, Manila, Tipografía de la Pontificia Universidad de Santo Tomás, 1924.

SMITH, Edwin William, *The Christian mission in Africa: a study based on the work of the International Conference at Le Zoute, Belgium, September 14th to 21st, 1926*, Londres, The International Missionary Council, 1926.

SOCIEDADE DE GEOGRAFIA DE LISBOA. COMMISSÂO AFRICANA, *Missôes de Angola*, Lisboa, Sociedade de Geografia de Lisboa, 1893.

TORRE, Carlos María de la, *Manifiesto al país sobre los sucesos de Cavite, y memoria sobre la administración y gobierno de las islas Filipinas*, Madrid, Imprenta de Gregorio Hernando, 1872.

VALERO DE TORNOS, Juan, «Apuntes biográficos del Excmo. Sr. Teniente General D. Emilio Terrero y Perinat», en ID., *España en fin de siglo*, Madrid, L. Valero Martín, 1894.

VALVERDE VALVERDE, Calixto, *Tratado de Derecho Civil español I*, Valladolid, Cuesta, 1909.

Vicario Apostólico de Fernando Poo, *Memorias de un viejo colonial y misionero sobre la Guinea continental española*, Madrid, Revista El Mensajero, 1949.

Villacorta, F., *Papeles interesantes a los regulares que en las islas Filipinas administran la cura de almas*, Madrid, Imprenta de D. Leonardo Núñez de Vargas, 1826.

— *Papeles interesantes a los regulares, que en las islas Filipinas administran la cura de almas*, Valladolid, Imprenta de la Viuda de Rold, 1838.

Vogel, Charles, *Le Portugal et ses colonies, tableau politique et commercial de la monarchie portugaise dans son état actuel*, París, Guillaumin, 1860.

Walls y Merino, M., *El general Despujol en Filipinas*, Madrid, Librería de Fernando Fe, 1892.

Warnshuis, A. L., *The relations of Missions and Governments in Belgian, French and Portuguese Colonies*, Londres, International Missionary Congress, 1923.

Weld, A., *Mission of the Zambesi*, Londres, Burnes and Oates, 1880.

Weyler, Valeriano, *Memorias de un general*, Barcelona, Ed. Destino, 2004.

World Missionary Conference. Report of Commission I: Carrying the Gospel to all the Non-Christian World (s. a.), Edimburgo y Londres, Oliphant, Anderson & Ferrier, 1910.

World Missionary Conference. Report of Commission VII: Missions and Governments (s. a.), Edimburgo y Londres, Oliphant, Anderson & Ferrier, 1910.

Yglesias de la Riva, A., *Política indígena en Guinea*, Madrid, Instituto de Estudios Africanos, 1947.

Zaragoza, Justo, *Las Insurrecciones en Cuba. Apuntes para la historia política de esta isla en el presente siglo*, Madrid, Imprenta de Manuel G. Hernández, 1872, t. I.

BIBLIOGRAFÍA

ABINALES, Patricio N. (2000), *Making Mindanao. Cotabato and Davao in the Formation of Philippine Nation-State*, Quezon City, Ateneo de Manila University Press.

ACHÚTEGUI, Pedro de, BERNAD, Miguel A. (1960), *Religious Revolution in the Philippines: Life and Church of Gregorio Aglipay 1860-1940*, vol. 1: *From Aglipay's Birth to His Death: 1860-1940*, Quezon City, Ateneo de Manila University Press.

AGERON, Charles (1972), «Gambetta et la reprise de l'expansion coloniale», *Revue française d'histoire d'Outre-Mer*, t. LIX (215), pp. 165-204.

AGONCILLO, Teodoro A. (1960), *Malolos: The Crisis of the Republic*, Quezon City, University of the Philippines.

AGUILAR, Filomeno Jr. (1998), *Clash of Spirits: The History of Power and Sugar Planter Hegemony on a Visayan Island*, Honolulu, University of Hawaii Press y Quezon City, Ateneo de Manila University Press.

— (2005), «Tracing Origins: Ilustrado Nationalism and the Racial Science of Migration Waves», *Journal of Asian Studies*, 64 (3), pp. 605-637.

ALEXANDRE, Valentim (1998), «Nação e Império», en *Do Brasil para África (1808-1930)*, vol. 4 de Francisco BETHENCOURT y Kirti CHAUDURI (dirs.), *História da Expansão Portuguesa*, Lisboa, Círculo de Leitores, pp. 90-111.

ÁLVAREZ CHILLIDA, Gonzalo (2014), «Les missions clarétaines et l'administration coloniale en Guinée espagnole. Une relation conflictuelle (1883-1930)», *Histoire, Monde, et Cultures Religieuses*, 3 (31), pp. 113-131.

— (2015), «Los gobernadores de Fernando Poo (1858-1930)», en Jean-Philippe LUIS (éd.), *L'État dans ses colonies. Les administrateurs de l'Empire espagnol au XIX^e siècle*, Madrid, Casa de Velázquez, Collection de la Casa de Velázquez (148), pp. 157-166.

ANDERSON, Benedict (1991), *Imagined Communities: Reflections on the Origin and Spread of Nationalism*, Londres y Nueva York, Verso.

— (2008), *Bajo tres banderas. Anarquismo e imaginación anticolonial*, Madrid, Akal.

ANGHIE, Antony (2007), *Imperialism, Sovereignty and the Making of International Law*, Cambridge, Cambridge University Press.

Aranzadi Martínez, Juan (2010), «Transformaciones del matrimonio bubi», en *II Jornadas de Antropología de Guinea Ecuatorial*, Madrid, UNED, pp. 11-77.

— (inédito), «La religión bubi, los padres claretianos y la antropología católica del padre Schmidt», en *Ensayos de Antropología de Guinea Ecuatorial*, vol. 1: *Misioneros, colonizadores y antropólogos en Fernando Poo*, Madrid, UNED.

Aranzadi, Isabela de (2012), «El legado cubano de África. Ñáñigos deportados a Fernando Poo: memoria viva y archivo escrito», *Afro-Hispanic Review*, 31 (1), pp. 29-60.

Araújo, Amadeu Gomes (2010), «A República e a laicização das missões», *Igreja e Missão*, 213, pp. 83-129.

Arcilla, José S. (1970), «Documents Concerning the Calamba Deportations of 1891», *Philippine Studies*, 18, pp. 577-633.

— (1978), «The Return of the Jesuits to Mindanao», *Philippine Studies*, 26 (1-2), pp. 16-34.

— (1991), «Jesuit Perceptions of Indigenous Culture in 19th Century Philippines», en Julio Caro Baroja y Antonio Beristain (eds.), *Ignacio de Loyola, Magister Artium en París*, San Sebastián/Donostia, Kutxa, pp. 47-59.

— (2003) [1971], *An Introduction to Philippine History*, Quezon City, Ateneo de Manila University Press.

Ariès, Philippe (1977), *L'homme devant la mort*, París, Seuil.

Armiñán, Luis de (1946), *Weyler*, Madrid, Editorial Gran Capitán.

Balandier, Georges (1951), «La situation coloniale: approche théorique», *Cahiers Internationaux de Sociologie*, 11, pp. 44-79.

Bandeira Jerónimo, Miguel (2010), *Livros Brancos, Almas Negras. A «Missão Civilizadora» do Colonialismo Português (*c. *1870-1930)*, Lisboa, Imprensa de Ciências Sociais.

— (2011), «A Escrita Plural dos Impérios: Economia, Geopolítica e Religião na obra de Andrew Porter», en Andrew Porter (ed.), *O Imperialismo Europeu, 1860-1914*, Lisboa, Edições 70, Col. História & Sociedade, pp. 30-48.

— (2012), *A Diplomacia do Império. Política e Religião na Partilha de África (1820-1890)*, Lisboa, Edições 70, Lugar da História.

— (2014), «Missions d'Empire. Politique et religion dans les nouveaux Brésils d'Afrique (1860-1890)», *Histoire, Monde et Cultures Religieuses*, 31, pp. 75-92.

— (2015), *The «Civilizing Mission» of Portuguese Colonialism (*c. *1870-1939)*, Basingstoke, Palgrave Macmillan.

Bandeira Jerónimo, Miguel, Gonçalves Dores, Hugo (2017), «Internationalism in the politics and policies of mission in the Portuguese colonial empire (1885-1930)», *Illes i Imperis*, 19, pp. 101-123.

Bandeira Jerónimo, Miguel, Monteiro, José Pedro (2015), *Os passados do presente: Internacionalismo, imperialismo e a construção do mundo contemporáneo*, Lisboa, Almedina.

BARCIA ZEQUEIRA, María del Carmen (2002), «El reagrupamiento social y político. Sus proyecciones. (1878-1895)», en *Instituto de Historia de Cuba, Historia de Cuba. Las luchas por la independencia nacional y las transformaciones estructurales, 1868-1898*, La Habana, Editorial Félix Varela, pp. 209-265.

BASAIL RODRÍGUEZ, Alain (2003), «Religiosidad social en Cuba. Escenas de fin de siècle (XIX-XX)», *Catauro, Revista Cubana de Antropología*, 7, Fundación Fernando Ortiz, La Habana, pp. 20-40.

BEVOISE, Ken de (1995), *Agents of Apocalypse: Epidemic Disease in the Colonial Philippines*, Princeton, Princeton University Press.

BLAIS, Hélène (2013), «Reconfigurations territoriales et histoires urbaines. L'emprise spatiale des sociétés impériales», en Pierre SINGARAVÉLOU (ed.), *Les empires coloniaux, XIX^e-XX^e siècles*, París, Le Seuil, Points-Histoires, pp. 169-214.

BLANCO ANDRÉS, Roberto (2003), «La administración parroquial de los agustinos en Filipinas. Escasez de religiosos y secularización de curatos», *Archivo Agustiniano*, 87, pp. 169-212.

— (2004), «Las órdenes religiosas y la crisis de Filipinas (1896-1898)», *Missionalia Hispanica*, 56, pp. 583-613.

— (2004a), «El cabildo eclesiástico de Manila y la defensa de los derechos del clero secular de Filipinas», *Philippiniana Sacra*, 39 (115), pp. 119-143.

— (2004b), «Hilarión Díez, provincial agustino y arzobispo de Manila en tiempos de crisis», *Archivo Agustiniano*, 88, pp. 22-54.

— (2005), *Eduardo Navarro, un agustino vallisoletano para la crisis de Filipinas*, Valladolid, Estudio Agustiniano, 2005.

— (2007), «Los Recoletos de Filipinas al borde del colapso (1776-1820): carestía misional y secularización de curatos (1776-1820)», *Philippiniana Sacra*, 42 (124), pp. 115-154.

— (2010), «Pedro Peláez, Leader of the Filipino Clergy», *Philippine Studies*, 58 (1-2), pp. 3-43.

— (2011a), *Manuel Grijalvo, un obispo burgalés en Filipinas*, Burgos, Diputación Provincial de Burgos.

BLANCO ANDRÉS, Roberto (2011b), «Forjando la identidad: la cuestión clerical en el nacimiento del nacionalismo filipino», en Miguel LUQUE TALAVÁN y Marta María MANCHADO LÓPEZ (eds.), *Fronteras del mundo hispánico: Filipinas en el contexto de las regiones liminares novohispanas*, Córdoba, Universidad de Córdoba, Servicio de Publicaciones, pp. 281-316.

— (2012), *Entre frailes y clérigos, las claves de la cuestión clerical en Filipinas*, Madrid, Consejo Superior de Investigaciones Científicas, Biblioteca de Historia.

— (2017), «Enfrentados con La Propaganda. El clero regular frente al nacionalismo filipino y la ofensiva anticlerical», en María Dolores ELIZALDE y Xavier HUETZ DE LEMPS (eds.), *Filipinas, siglo XIX: coexistencia e interacción entre comunidades en el Imperio español*, Madrid, Ediciones Polifemo, pp. 515-545.

Blanco, John D. (2009), *Frontier Constitutions. Christianity and Colonial Empire in the Nineteenth-Century Philippines*, Berkeley, University of California Press.

Bolasco, Mario V. (1994), *Points of Departure: Essays on Christianity, Power and Social Change*, Manila, St. Scholastica's College.

Borne, Dominique, Falaize, Benoît (eds.) [2009], *Religion et colonisation xvi*e*-xx*e *siècle, Afrique, Amériques, Asie, Océanie*, París, Les Éditions de l'Atelier.

Boutry, Philippe (1986), *Prêtres et paroisses au pays du Curé d'Ars*, París, Cerf.

Boyd, Carolyn P. (1990), *La política pretoriana en el reinado de Alfonso XIII*, Madrid, Alianza.

Brásio, António (ed.) [1961], *D. António Barroso. Missionário, Cientista, Missiólogo*, Lisboa, Centro de Estudos Históricos Ultramarinos.

Brito Niz, Jorge (2001), «Excavación arqueológica en la iglesia del convento de San Francisco de Asís», *Boletín Gabinete de Arqueología*, 1 (1), pp. 14-21.

Burbank, Jane, Cooper, Frederick (2011), *Empires in World History: Power and the Politics of Difference*, Princeton, Princeton University Press.

Burlingham, Kate (inédita), *«In the Image of God»: A Global History of the North American Congregational Mission Movement in Angola, 1879-1975*, tesis doctoral leída en 2011 en la Rutgers University, Nueva Jersey.

Butombe, Nkulu (1982), *La question du Zaïre et ses répercussions sur les juridictions ecclésiastiques, 1865-1888*, Kinsasa, Faculté de Théologie Catholique.

Callahan, William J. (1989), *Iglesia, poder y sociedad en España, 1750-1874*, Madrid, Nerea.

— (2002), *La Iglesia católica en España (1875-2002)*, Barcelona, Crítica.

— (2007), «Los privilegios de la Iglesia bajo la Restauración, 1875-1923», en Carolyn P. Boyd (ed.), *Religión y política en la España contemporánea*, Madrid, Centro de Estudios Políticos y Constitucionales, pp. 17-32.

Camacho, Adriam (2014), «Les reconfigurations des relations entre le pouvoir colonial et l'Église catholique à Cuba (1789-1898)», *Histoire, Monde et Cultures religieuses*, 31, pp. 35-51.

Canals Casas, Eduardo (1989), *Una presencia de la Iglesia en África. Misioneras de María Inmaculada*, Barcelona, Claret.

Capela, José (1987), *O trafico de escravos de Moçambique para as ilhas do Índico, 1720-1902*, Maputo, Universidade Eduardo Mondlane.

— (1995), *Donas, senhores e escravos*, Oporto, Edições Afrontamento, pp. 15, 17.

Cardona, Gabriel, Losada, Juan Carlos (1988), *Weyler, nuestro hombre en La Habana*, Barcelona, Ed. Planeta.

Carr, Raymond (1969), *España, 1808-1939*, Madrid, Ariel.

Carreras Panchón, Antonio, Granjel, Mercedes (2005), «Regalismo y policía sanitaria. El episcopado y la creación de cementerios en el reinado de Carlos III», *Hispania Sacra*, 57 (116), pp. 589-624.

CARVALHO, José (2008), *Catolicos nas vésperas da I Republica: os jesuitas e a sociedade portuguesa; O Novo Mensageiro do Coraçâo de Jesus 1881-1910*, Oporto, Livraria Civilização Editorial.

CARVALHO, Rita (2013), *A Concordata de Salazar*, Lisboa, Temas e Debates.

CASTRO, Antonio Francisco B. de (2001), *Jesuits in the Philippines: From the Revolution to the Transit from Spanish Jesuits to the American Jesuits 1898-1927*, Roma, Pontificia Universita Gregoriana (tesi Storia Ecclesiastica).

CAULÍN MARTÍNEZ, Antonio (1997), «El mandato de Carlos María de la Torre (1869-1871). Apoyo y oposición al primer gobernador enviado por la Gloriosa», en *El Lejano Oriente Español. Filipinas (siglo XIX). Actas de las VII Jornadas Nacionales de Historia Militar (Sevilla, 5-9 de mayo de 1997)*, Sevilla, Cátedra «General Castaños», pp. 355-366.

CAVA MESA, Begoña (2001), «Misión de los padres jesuitas en el siglo XIX filipino. Memoria histórica del regreso a Mindanao y acción socio-misional», en María Dolores ELIZALDE, José María FRADERA BARCELÓ, Luis Alonso ÁLVAREZ (coords.), *Imperios y naciones en el Pacífico*, t. I: *La formación de una colonia: Filipinas*, Madrid, CSIC, pp. 619-640.

CHU, Richard T., ANG SEE, Teresita (2016), «Toward a History of Chinese Burial Grounds in Manila during the Spanish Colonial Period», *Archipel*, 92, pp. 63-90.

CLÉMENT, Jean Pierre (1983), «El nacimiento de la higiene urbana en la América española del siglo XVIII», *Revista de Indias*, 43 (171), p. 77-95.

CLEMENTS, Keith (1999), *Faith on the Frontier: A Life of J. H. Oldham*, Edimburgo, T&T Clark Ltd.

CLIFFORD, Mary Dorita (1969), «Iglesia Filipina Independiente: The Revolutionary Church», en Gerald H. ANDERSON (ed.), *Studies in Philippine Church History*, Ítaca, Nueva York, Cornell University Press, pp. 223-255.

CONNOLLY, Michael (1992), *Church Lands and Peasant Unrest in the Philippines: Agrarian Conflict in 20th-century Luzon*, Quezon City, Ateneo de Manila University Press.

COOPER, Frederick (2013), «Conflits, réformes et décolonisation», en Pierre SINGARAVÉLOU (ed.), *Les empires coloniaux, XIXe-XXe siècles*, París, Seuil, pp. 377-418.

COQUERY-VIDROVITCH, Catherine, MONIOT, Henri (1976), *África negra de 1800 a nuestros días*, Barcelona, Labor.

CORDEIRO, Luciano (1978), *Questões Coloniais*, Lisboa, Vega.

CORPUZ, Onofre D. (1989), *The Roots of Filipino Nation*, Quezon City, Aklahi Foundation.

CORREIA, Francisco da Cruz (1992), *O Método Missionário dos Jesuítas em Moçambique, 1881-1910: Um contributo para a história da Missão da Zambézia*, Braga, Livraria Apostolado da Imprensa.

CREARY, Nicholas M. (2011), *Domesticating Religious Import: The Jesuits and the Inculturation of the Catholic Church in Zimbabwe, 1879-1980*, Nueva York, Fordham University Press.

Creus Boixaderas, Jacint (inédita), *Action missionaire en Guinée Équatoriale, 1858-1910: perplexités et naïvetés à l'aube de la colonisation*, tesis doctoral leída en 1998 en la Université de Paris VII.

— (2000), «Sexe i missió. Desfici i desfetes en l'evangelització claretiana de Guinea, 1883-1910», *Illes i Imperis*, 3, pp. 87-106.

Crowe, S. E. (1942), *The Berlin West African Conference 1884-1885*, Londres, Longmans, Green & Co.

Cruz, Rafael (2014), *Una revolución elegante. España 1931*, Madrid, Alianza.

Cubeiro, Dídac (inédita), *Comunicaciones, Infraestructuras y Desarrollo en Filipinas: De la administración española a la norteamericana, 1875-1935*, tesis doctoral leída en 2011 en la Universitat Pompeu Fabra.

Dakudao, Michaelangelo E. (1992), «The Development of Cemeteries in Manila before 1941», *Philippine Quarterly of Culture & Society*, 20 (2-3), pp. 133-150.

Daughton, James P. (2006), *An Empire Divided. Religion, Republicanism, and the Making of French Colonialism (1880-1914)*, Oxford, Oxford University Press.

Delaney, Joan F. (2002), «From Cremona to Edinburgh: Bishop Bonomelli and the World Missionary Conference of 1910», *US Catholic Historian*, 20 (3), pp. 33-49.

Delgado, Josep M. (1999), «Menos se perdió en Cuba. La dimensión asiática del 98», *Illes i Imperis*, 2, pp. 49-64.

— (2011), «Entre el rumor y el hecho: el poder económico del clero regular en Filipinas (1600-1898)», en María Dolores Elizalde (ed.), *Repensar Filipinas. Política. Identidad y Religión en la construcción de la nación filipina*, Barcelona, Ed. Bellaterra, pp. 233-254.

Delisle, Philippe (ed.) [2013], *Missions chrétiennes et pouvoir colonial*, dosier temático publicado en el número 100 (380-381) de *Outre-Mers, Revue d'histoire*, pp. 7-183.

Díaz-Trechuelo, Lourdes (1997), «Relaciones Iglesia-Estado en Filipinas: gobernadores, audiencia y arzobispos», en Paulino Castañeda Delgado y J. Cociña y Abaña (eds.), *Iglesia y poder público, Actas del VII Simposio de Historia de la Iglesia en España y América (Sevilla, 1996)*, Córdoba, Academia de Historia Eclesiástica, Caja Sur Publicaciones, pp. 89-99.

Diego, Emilio de (1998), *Weyler, de la leyenda a la Historia*, Madrid, Fundación Cánovas del Castillo.

Díez Muñiz, Adolfo (1991), «Binondo: foco de conflicto político-religioso entre gremios de naturales y sangleyes», *Missionalia Hispánica*, 43, pp. 647-676.

Domínguez Ortiz, Antonio (1996), *Carlos III y la España de la Ilustración*, Barcelona, Ediciones Altaya.

Dominican Province of the Philippines (2014), «History of the Dominican Province of the Philippines», disponible en <http://www.op.org/en/content/dominican-mission-philippines>.

DOYLE, Michael W. (1986), *Empires*, Nueva York – Londres, Cornell University Press.

DUFFY, James (1967), *A Question of Slavery*, Oxford, Oxford University Press.

ELIZALDE, María Dolores (1992), *España en el Pacífico. La colonia de las islas Carolinas y Palaos, un modelo colonial en el contexto del imperialismo, 1885-1899*, Madrid, CSIC.

ELIZALDE, María Dolores, HUETZ DE LEMPS, Xavier (2014), «Le sabre, le goupillon et la révolution. Les ordres missionnaires et la réforme du système colonial espagnol aux Philippines (années 1860-1898)», en Xavier HUETZ DE LEMPS (dir.), «Missions et pouvoirs coloniaux dans les empires ibériques (XIXe-XXe siècles)», dosier publicado en el número 31 de la revista *Histoire, Monde et Cultures Religieuses*, pp. 53-74.

— (2015a), «Poder, religión y control en Filipinas: Colaboración y conflicto entre el Estado y las órdenes religiosas, 1868-1898», *Ayer*, 100, pp. 151-176.

— (2015b), «Un singular modelo colonizador: el papel de las órdenes religiosas en la administración de Filipinas, siglos XVI al XIX», *Illes i Imperis*, 17, pp. 185-220.

— (2017), *Filipinas, siglo XIX: coexistencia e interacción entre comunidades en el imperio español*, Madrid, Ediciones Polifemo.

ENDRIGA, José (1970), «The Settlement of the Friar Lands: Promise and Performance», *Philippine Journal of Public Administration*, 14 (4), pp. 397-413.

ENSEMA NSANG, Marcelo (2009a), *La herencia de Imelda Makole. Aproximación a la identidad carismática de las Misioneras de María Inmaculada (MMI)*, Madrid, Publicaciones Claretianas.

— (2009b), *Joaquín M.ª Sialo, primicia claretiana en África*, Chile, Ed. Claretiana Argentina.

ESCALANTE, René (2002), *The American Friar Lands Policy: Its Framers, Context, and Beneficiaries, 1898-1916*, Manila, De La Salle University Press.

ETHERINGTON, Norman (ed.) [2005], *Missions and Empire*, Oxford, Oxford University Press.

EYZAGUIRRE SÁNCHEZ, Ignacio Francisco (2013), «Juan Ignacio Guerrico S. J., un misionero guipuzcoano en Filipinas», en Begoña CAVA MESA (ed.), *América en la Memoria, Conmemoraciones y Reencuentros*, Bilbao, Universidad de Deusto, t. I, pp. 479-496.

FERNÁNDEZ, Cristóbal (1946), *El Beato Padre Antonio María Claret. Historia documentada de su vida y empresas*, Madrid, Coculsa, [2 vols.].

FERNÁNDEZ, Pablo (1979), *History of the Church in the Philippines (1521-1898)*, Manila, National Book Store.

FERNÁNDEZ, Pablo, ARCILLA, José (1971), «The Archdiocese of Manila in 1883», *Philippiniana Sacra*, 6 (18), pp. 495-527.

Filipino Augustinians. Augustinians in the Philippines, [en línea] <http://augustiniansphilippines.com/the-augustinians/augustinians-in-the-philippines/filipino-augustinians/> [consultado el 15 de enero de 2017].

Flores, Albert (2007), «Pedro Peláez. "Brebes apuntes sobre la cuestión de curatos de Filipinas": A transcription», *Landas, Journal of Loyola School of Theology*, 21 (1), pp. 1-39.

Förster, Stig, Mommsen, Wolfgang J., Robinson, Ronald (eds.) [1988], *Bismarck, Europe, and Africa. The Berlin Africa Conference 1884-1885 and the Onset of Partition*, Oxford, Oxford University Press/The German Historical Institute of London.

Fradera, Josep M. (2004), «Ciudadanía, ciudadanía congelada y súbditos residuales: tres situaciones bajo un mismo Estado», *Illes i Imperis*, 7, pp. 113-134.

— (2005), *Colonias para después de un imperio*, Barcelona, Bellaterra.

Fradera, Josep M., Schmidt-Nowara, Christopher (eds.) [2013], *Slavery and Antislavery in Spain's Atlantic Empire*, Nueva York, Berghahn Books.

Gann, L. H. (1988), «The Berlin Conference and the Humanitarian Conscience», en Stig Förster, Wolfgang J. Mommsen y Ronald Robinson (eds.), *Bismarck, Europe, and Africa. The Berlin Africa Conference 1884-1885 and the Onset of Partition*, Oxford, Oxford University Press – The German Historical Institute of London, pp. 321-331.

Garrabou, Joan (1992), *Eulogi Despujol*, Barcelona, Labor.

Garriga, Carlos, Lorente, Marta (2007), *Cádiz, 1812: la constitución jurisdiccional*, Madrid, Centro de Estudios Políticos y Constitucionales.

Gealogo, Francis A. (2010), «Time, Identity, and Nation in the Aglipayan Novenario ng Balintawak and Calendariong Maanghang», *Philippine Studies*, 58 (1-2), pp. 147-168.

Gélis, Jacques (2005), «El cuerpo, la Iglesia y lo sagrado», en Georges Vigarello, *Historia del cuerpo: del Renacimiento a la Ilustración*, Madrid, Taurus, vol. 1, pp. 27-112.

Godicheau, François (inédita), «"Para que el orden se mantenga inalterable": la creación de la policía en Cuba a mediados del siglo xix», ponencia presentada en el coloquio *Globiber (Barcelona, mayo de 2013).*

Gonçalves Dores, Hugo (2014), «La séparation de l'Église et de l'État dans l'Empire portugais. Des limitations d'un principe essentiel de la Première République (1911-1919», *Histoire, Mondes et Cultures Religieuses*, 31, pp. 93-112.

— (inédita), *Uma Missão para o Império: política misionera e o novo imperialismo (1885-1926)*, tesis doctoral leída en el 2014 en el Instituto de Ciências Sociais da Universidade de Lisboa.

— (2015), *A Missão da República. Política, Religião e o Império Colonial Português (1910-1926)*, Lisboa, Edições 70.

Gonçalves, Nuno da Silva (2002), «A dimensão missionária do catolicismo português», en Carlos Moreira Azevedo (dir.), *Dicionário de História Religiosa de Portugal*, vol. 3, Lisboa, Círculo de Leitores, pp. 353-397.

Gowing, Peter G. (1969), «The Disentanglement of Church and the State Early in the American Regime in the Philippines», en Gerald H. Anderson (ed.), *Studies in Philippine Church History*, Ítaca, Nueva York, Cornell University Press, pp. 203-222.

Gray, Richard (1986), «Christianity», en Andrew D. Roberts (ed.), *The Cambridge History of Africa. Volume 7 from 1905 to 1940*, Cambridge, Cambridge University Press, pp. 140-190.

Green, Abigail, Viaene, Vincent (eds.) [2012], *Religious Internationals in the Modern World: Globalization and Faith Communities Since 1750*, Basingstoke, Palgrave Macmillan.

Groves, Charles Pelham (1969), «Missionary and Humanitarian Aspects of Imperialism from 1870 to 1914», en L. H. Gann y Peter Duignan (eds.), *Colonialism in Africa, 1870-1960*, vol. 1: *The History and Politics of Colonialism, 1870-1914*, Cambridge, Cambridge University Press, pp. 462-496.

Gründer, Horst (1988), «Christian Missionary Activities in Africa in the Age of Imperialism and the Berlin Conference of 1884-1885», en Stig Förster, Wolfgang J. Mommsen y Ronald Robinson (eds.), *Bismarck, Europe and Africa. The Berlin Africa Conference 1884-1885 and the Onset of Partition*, Oxford, Oxford University Press – The German Historical Institute of London, pp. 85-103.

Guignard, Laurence, Malandain, Gilles (2014), «Introduction: usages du droit dans l'historiographie du xix[e] siècle», *Revue d'histoire du xix[e] siècle*, 48 (1), pp. 9-25.

Gutay, Jose Femilou (*ca.* 2007), «Brief history of the Franciscans (OFM) in the Philippines», <http://ofmarchivesphil.tripod.com/id14.html>.

Gutiérrez, Lucio (1992), *Historia de la Iglesia en Filipinas*, Madrid, Fundación Mapfre América.

Hastings, Adrian (2003), «The clash of Nationalism and Universalism within Twentieth-century Missionary Christianity», en Brian Stanley (ed.), *Missions, Nationalism and the End of Empire*, Grand Rapids, Eerdmans, pp. 15-33.

Hernández Suárez, Yoana (2010), *Iglesias cristianas en Cuba, entre la Independencia y la intervención*, La Habana, Editora Historia.

Hogg, William (1981), *Ecumenical Foundations. A History of the International Missionary Council and its Nineteenth-Century Background*, Nueva York, Harper & Brothers, Publishers.

Huetz de Lemps, Xavier (1990), «Les Philippines face au "fantôme du Gange": le choléra dans la seconde moitié du xix[e] siècle», *Annales de Démographie Historique*, pp. 309-335.

— (2006), *L'Archipel des épices. La corruption de l'administration espagnole aux Philippines (fin xviii[e] – fin xix[e] siècle)*, Madrid, Casa de Velázquez, Bibliothèque de la Casa de Velázquez (35).

— (dir.) [2014], *Missions et pouvoirs coloniaux dans les empires ibériques (xix[e]-xx[e] siècles)*, dosier publicado en el número 31 de la revista *Histoire, Monde et Cultures religieuse*, pp. 9-133.

— (2016), «L'invisibilisation des sépultures non-catholiques dans les Philippines sous domination espagnole», en Michel Lauwers y Aurélie Zemour (dirs.), *Qu'est-ce qu'une sépulture ? Humanités et systèmes funéraires de la Préhistoire à nos jours, XXXVI[e] Rencontres Internationales d'Archéologie et d'Histoire d'Antibes*, Antibes, Editions APDCA, pp. 479-494.

Huetz de Lemps, Xavier, (2017), «El Ayuntamiento y la comunidad española de Manila en el siglo xix», en María Dolores Elizalde y Xavier Huetz de Lemps (eds.), *Filipinas, siglo xix: coexistencia e interacción entre comunidades en el imperio español*, Madrid, Ediciones Polifemo, pp. 173-226.

Ileto, Reynaldo (2007), *Magindanao, 1860-1888: The career of Datu Utto of Buayan*, Manila, Anvil.

Inarejos Muñoz, Juan Antonio (2011), «Reclutar caciques: la selección de las élites coloniales filipinas a finales del siglo xix», *Hispania*, 71 (239), pp. 741-762.

Inarejos Muñoz, Juan Antonio (2012), «La influencia moral en Asia. Práctica política y corrupción electoral en Filipinas durante la dominación colonial española», *Anuario de Estudios Americanos*, 69 (1), pp. 199-224.

— (2013), «Caciques con sotana. Control social e injerencia electoral de los eclesiásticos en las Filipinas españolas», *Historia social*, 75, pp. 23-40.

Isaacman, Allen F. (1972), *Mozambique, The Africanization of an European Institution. The Zambezi Prazos 1750-1902*, Madison, University of Wisconsin Press.

Jacquelard, Clotilde (2015), *De Séville à Manille. Les Espagnols en mer de Chine*, París, Les Indes savantes.

Journeau, Brigitte (2002), *Église et État en Espagne au xix^e siècle. Les enjeux du concordat de 1851*, Villeneuve d'Ascq, Presses universitaires du Septentrion.

Kalaw, Teodoro M. (1957), «Calderon's Memoirs of the Philippine Revolution» en *History*, vol. 15 de Zoilo M. Galang (ed.), *Encyclopedia of the Philippines*, Manila, Exequiel Floro.

— (1965), *Aide-de-Camp to Freedom*, trad. de Maria Kalaw Katigbak, Manila, Teodoro M. Kalaw Society, Inc.

Kasper, Walter, Haering, Stephan, Schmitz, Heribert, Pérez de Heredia y Valle, Ignacio, Llaquet, José Luis (eds.) [2008], *Diccionario enciclopédico de Derecho Canónico*, Barcelona, Herder.

Konka, Romain (1962), «Les débuts de la Mission catholique de Landana (1873-1876)», *Cahiers d'Études Africaines*, 2, pp. 362-372.

Koskenniemi, Martti (2002), *The Gentle Civilizer of Nations: The Rise and Fall of International Law 1870-1960*, Cambridge, Cambridge University Press.

Lagrée, Michel (1999), *La Bénédiction de Prométhée: religion et technologie, xix^e-xx^e siècle*, París, Fayard.

Laguna Enrique, Martha Elizabeth (2010), «Neoclasicismo, cementerios e ilustración en Cuba en las primeras décadas del siglo xix», *El Futuro del Pasado*, 1, pp. 541-555.

Lalaguna, José Antonio (2001), «El caso contra José Rizal Mercado y Alonso (1861-1896)», en *Colonialismo e identidad nacional en Filipinas y Micronesia*, vol. 2 de María Dolores Elizalde, Josep M. Fradera y Luis Alonso (eds.), *Imperios y naciones en el Pacífico*, Madrid, CSIC, pp. 93-120.

Lauwers, Michel (1999), «Le cimetière dans le Moyen Âge latin. Lieu sacré, saint et religieux», *Annales. Histoire, Sciences Sociales*, 54 (5), pp. 1047-1072.

— (2005), *Naissance du cimetière. Lieux sacrés et terre des morts dans l'Occident médiéval*, París, Aubier, Coll. historique.

Lazzarotto, Angelo S. (1982), *Nasce la Chiesa nello Zaire. Prime tappe di evangelizzazione nell'ex-Congo Belga (1880-1933)*, Roma, Pontificia Universitas Urbaniana.

Lebroc Martínez, Reynero (1992), *San Antonio María Claret, arzobispo misionero de Cuba*, Madrid, Misioneros Hijos del Corazón de María.

Lehmann, Hartmut (2003), «Missionaries without Empire: German Protestant Missionary Efforts in the Interwar Period (1919-1939)», en Brian Stanley y Robert E. Frykenberg (eds.), *Missions, Nationalism, and the End of Empire*, Grand Rapids-Cambridge, Eerdmans, pp. 34-50.

Leite, Rita Mendonça (2009), *Representações do Protestantismo na sociedade portuguesa contemporânea. Da exclusão à liberdade de culto (1852-1911)*, Lisboa, Centro de Estudos de História Religiosa-UCP.

Linden, Ian (1974), *Catholics, Peasants and Chewa Resistance in Nyasaland 1889-1939*, Berkeley, University of California Press.

Look Lai, Walton (2002), «Asian contract and free migrations to the Americas», en David Eltis (ed.), *Coerced and Free Migration: Global Perspectives*, Stanford, Stanford University Press, pp. 229-258.

Lopes, Félix (1972), *Missões Franciscanas em Moçambique. 1898-1970*, Braga, Tipografia Editorial Franciscana.

Lorente, Marta (2010), *La nación y las Españas: representación y territorio en el constitucionalismo gaditano*, Madrid, Universidad Autónoma de Madrid.

Luis, Jean-Philippe (ed.) [2015], *L'État dans ses colonies. Les administrateurs de l'Empire espagnol au xix^e siècle*, Madrid, Collection de la Casa de Velázquez (148).

Madeira, Ana Isabel (2011), «Popular education and republican ideals: the Portuguese laymissions in colonial Africa, 1917-1927», *Paedagogica Historica*, 47 (1-2), pp. 123-138.

Madigan, Francis C., Cushner, Nicholas P. (1958), «Tamontaka: A Sociological Experiment», *The American Catholic Sociological Review*, 19 (4), pp. 322-336.

Majul, Cesar Adib (1960), *Mabini and the Philippine Revolution*, Quezon City, University of the Philippines Press.

Majul, Cesar Adib (1967), *The Political and Constitutional Ideas of the Philippine Revolution*, Quezon City, University of the Philippines Press.

— (1999), *Muslims in the Philippines*, Quezon City, University of the Philippines Press.

Manchado López, Marta María (1994), *Conflictos Iglesia-Estado en el extremo oriente ibérico Filipinas (1768-1787)*, Murcia, Universidad, Secretariado de Publicaciones.

MARCO, Vittorio de (1990), «L'Intervento della Santa Sede a Versailles in favore delle Missioni Tedesche», en Giorgio RUMI (ed.), *Benedetto XV e la Pace–1918*, Brescia, Morcelliana, pp. 65-82.

MARTÍN JIMÉNEZ, Hilario (1998), *Valeriano Weyler (1838-1930). De su vida y personalidad*, Santa Cruz de Tenerife, Ediciones del Umbral.

MARTÍNEZ DE SÁNCHEZ, Ana María (2005), «"La resurrección de los muertos": significado del espacio sepulcral», *Hispania Sacra*, 57 (115), pp. 109-140.

MARTORELL LINARES, Miguel (2017), «"The cruellest of all forms of coercion": the Catholic Church and conflicts around death and burial in Spain during the Restoration (1874-1923)», *European History Quarterly*, 47 (4), pp. 657-678.

MATOS-FERREIRA, António (1994), «Repercussões do Ultimatum no meio católico», *Lusitania Sacra*, 2.ª serie, t. VI, pp. 31-45.

— (1995), «L'Espagne et le Portugal», en *Libéralisme, Industrialisation, Expansion Européenne (1830-1914)*, t. XI de Jean-Marie MAYEUR, Marc VENARD, André VAUCHEZ y Luce PIETRI (eds.), *Histoire du christianisme. Des origines à nos jours*, París, Desclée, pp. 279-298.

— (2010), «A missionação como dinamismo social nas sociedades coloniais durante a Primeira República», en José M. SARDICA (coord.), *A Primeira República e as Colónias Portuguesas*, Lisboa, EPAL-CEPCEP, pp. 129-145.

MATOS, Luís Salgado (2011), *A Separação do Estado e da Igrejia. Concórdia e conflito entre a Primeira República e o Catolicismo*, Lisboa, D. Quixote.

MAYEUR, Jean-Marie (1990), «Les Églises et les relations internationales. L'Église Catholique», en *Guerres mondiales et totalitarismes (1914-1958)*, t. XII de Jean-Marie MAYEUR, Marc VENARD, André VAUCHEZ y Luce PIETRI (eds.), *Histoire du Christianisme. Des origines à nos jours*, París, Desclée-Fayard, pp. 297-346.

MAZA MIQUEL, Manuel (1990), *El alma del negocio y el negocio del alma. Testimonios sobre la Iglesia y la sociedad en Cuba, 1878-1994*, Santiago de los Caballeros, s. e.

MCCOY, Alfred W., SCARANO, Francisco A. (2009), *Colonial Crucible*, Madison, University of Wisconsin Press.

MCCOY, Alfred W., FRADERA, Josep M., JACOBSON, Stephen (eds.) [2012], *Endless Empire: Spain's Retreat, Europe's Eclipse, America's Decline*, Madison, University of Wisconsin Press.

MCCRACKEN, John (2000), *Politics and Christianity in Malawi 1875-1940. The Impact of the Livingstonia Mission in the Northern Province*, Blantyre, Christian Literature Association in Malawi.

MIERS, Suzanne (1975), *Britain and the Ending of the Slave Trade*, Londres, Longmann.

— (1998), «Slavery and the slave trade as international issues 1890-1939», *Slavery & Abolition: A Journal of Slave and Post-Slave Studies*, 19 (2), pp. 16-37.

MOJARES, Resil (2006), *Brains of the Nation*, Quezon City, Ateneo de Manila University Press.

MONTICONE, Alberto (1995), «Il Pontificato di Benedetto XV. Rinnovamento della Chiesa e azione missionaria (1918-1922)», en Elio GUERRERO y Annibale ZAMBARBIERI, *Storia della Chiesa. La Chiesa e la Società Industriale (1878-1922)*, Milán, Edizioni San Paolo.

MORALES Y MORALES, Vidal (1972), *Hombres del 68: Rafael Morales y González*, La Habana, Ed. Ciencias Sociales [1.ª ed. 1904].

MORENO FRAGINALS, Manuel (1964), *El ingenio. El complejo económico-social cubano del azúcar (1760-1860)*, La Habana, Comisión Nacional Cubana de la UNESCO, [3 tomos].

MORENO GARBAYO, Justa (1977), *Fiestas en Manila*, Madrid, Editorial Patrimonio Nacional.

MORILLO-ALICEA, Javier (2005), «Uncharted Landscapes of "Latin America". The Philippines in the Spanish Imperial Archipelago», en Christopher SCHMIDT-NOWARA y John M. NIETO-PHILLIPS (eds.), *Interpreting Spanish Colonialism. Empires, Nations, and Legends*, Albuquerque, University of New Mexico Press, pp. 25-53.

MORLAT, Patrice (ed.) [2003], *La question religieuse dans l'empire colonial français*, París, Les Indes savantes.

MORRISON, Karen Y. (2012), «Whitening revisited. Nineteenth Century Cuban Counterpoints», en Sherwin K. BRYANT, Rachel Sarah O'TOOLE, Ben VINSON (eds.), *African to Spanish America, Expanding the Diaspora*, Urbana, University of Illinois Press, pp. 163-185.

NARANJO OROVIO, Consuelo, GARCÍA GONZÁLEZ, Armando, OPATRNÝ, Josef (1996), *Racismo e inmigración en Cuba en el siglo XIX*, Madrid, Doce calles.

NARDIN, Denis (2004), *France and the Philippines. From the beginning to the end of the Spanish Regime*, Manila, National Historical Institute.

NAVASQUILLO SARRIÓN, Carmen (inédita), *Gobierno y política de Filipinas bajo el mandato del general Terrero (1885-1888)*, tesis doctoral leída en 2002 en la Universidad Complutense de Madrid.

NERÍN, Gustau (2010), *La última selva de España. Antropófagos, misioneros y guardias civiles*, Madrid, Los Libros de la Catarata.

NETO, Vítor (1998), *O Estado, a Igreja e a Sociedade em Portugal (1832-1911)*, Lisboa, Imprensa Nacional Casa da Moeda.

OLDHAM, J. H. (1920), *The Missionary Situation after the War*, Nueva York, Morrison and Gibb Ltd.

PÉLISSIER, René (1984), *Naissance du Mozambique. Résistance et révoltes anticoloniales 1854-1918*, Orgeval, Éditions Pélissier [2 vols.].

— (1986), *História das Campanhas de Angola. Resistência e revoltas, 1854-1941*, Lisboa, Editorial Estampa, vol. 1.

— (2000), *História de Moçambique. Formação e Oposição (1854-1918)*, Lisboa, Editorial Estampa, vol. 2.

PÉREZ DE LA RIVA, Juan (2000), *Los culíes chinos en Cuba*, La Habana, Editorial de Ciencias Sociales.

Pérez Ledesma, Manuel (1998), «La sociedad española, la guerra y la derrota», en Juan Pan-Montojo (ed.), *Más se perdió en Cuba. España, 1898 y la crisis de fin de siglo*, Madrid, Alianza, pp. 91-149.

Petit, Carlos (1998), «Detrimentvm rei pvblicae: Constitución de España en Guinea», en José María Iñurritegui y José María Portillo (eds.), *Constitución en España: orígenes y destino*, Madrid, Centro de Estudios Políticos y Constitucionales, pp. 425-508.

Pétré-Grenouilleau, Olivier (2004), *Les traites négrières: essai d'histoire globale*, París, Gallimard.

Phelan, John Leddy (1959), *The Hispanization of the Philippines: Spanish Aims and Filipino Responses, 1565-1700*, Madison, University of Wisconsin Press.

Pinto, F. Latour da Veiga (1972), *Le Portugal et le Congo au xix^e siècle. Étude d'histoire des relations internationales*, París, Presses universitaires de France.

Pinto, Sérgio Ribeiro (2011), *Separação como Modernidade. Decreto-lei de 20 de Abril de 1911 e modelos alternativos*, Lisboa, Centro de Estudos de História Religiosa.

Pollard, John (1999), *The Unknown Pope. Benedict XV (1914-1922) and the Pursuit of Peace*, Londres, Geoffrey Chapman.

Porter, Andrew (2004), *Religion vs. Empire? British Protestant Missionaries and Overseas Expansion, 1700-1914*, Manchester, Manchester University Press.

— (ed.) [2011], *O Imperialismo Europeu, 1860-1914*, Lisboa, Edições 70.

Prudhomme, Claude (1994), *Stratégie missionnaire du Saint Siège sous Léon XIII (1878-1903). Centralisation romaine et défis culturels*, Roma, École française de Rome.

— (2004), *Missions chrétiennes et colonisation (xvi^e–xx^e siècle)*, París, Cerf.

— (2005), «Le rôle des missions chrétiennes dans la formation des identités nationales. Le point de vue catholique», en Jean Comby (ed.), *Diffusion et acculturation du christianisme*, París, Karthala, pp. 541-559.

— (2011), «Le Cardinal Van Rossum et la politique missionnaire du Saint-Siège sous Benoît XV et Pie XI (1918-1932)», en Vefie Poels, Theo Salemink y Hans de Valk (eds.), *Life with a Mission. Cardinal Willem Van Rossum C.Ss.R. (1854-1932)*, Gante, Redactie Trajesta, pp. 123-141.

— (2014), «Missions catholiques et padroado portugais. Pour de nouvelles aproches», *Histoire, Monde et Cultures Religieuses*, 31, pp. 17-36.

Pujadas, Tomás L. (1968), *La Iglesia en la Guinea Ecuatorial. Fernando Poo*, Madrid, Iris de Paz.

— (1983), *La Iglesia en la Guinea Ecuatorial. Río Muni*, Barcelona, Ed. Claret.

Rafael, Vicente L. (1988), *Contracting Colonialism: Translation and Christian Conversion in Tagalog Society under Early Spanish Rule*, Ítaca – Nueva York – Quezon City, Cornell University Press – Ateneo de Manila University Press.

Ramos, Rui (2001), *A Segunda Fundação*, Lisboa, Estampa.

Rego, Antonio da Silva (1958), *Les Missions Portugaises*, Lisboa, Agência Geral do Ultramar.

Reis, Célia (2007), *O Padroado Português no Extremo Oriente na Primeira República*, Lisboa, Livros Horizonte.

Renaudet, Isabelle (2016), «Du camposanto à la nécropole. Législation et pratiques funéraires en Espagne au xix[e] siècle», en Régis Bertrand y Anne Carol, *Aux origines des cimetières contemporains. Les réformes funéraires de l'Europe occidentale (xviii[e]-xix[e] siècle)*, Aix-en-Provence, Presses Universitaires de Provence, pp. 275-297.

Renault, François (1971), *Lavigerie. L'esclavage africain et l'Europe (1868-1892)*, t. II: *Campagne antiesclavagiste*, París, Éditions E. de Boccard.

— (1994), *Cardinal Lavigerie. Churchman, Prophet and Missionary*, Londres, The Athlone Press.

Renault, François, Daget, Serge (1985), *Les traites négrières en Afrique*, París, Karthala.

Rodrigo, Martín (1998), «La cuestión Rizal. Memoria del General Despujol (1892)», *Revista de Indias*, 213, pp. 365-384.

Rodríguez, Isacio (1992), «Filipinas: La organización de la Iglesia», en Pedro Borges, *Historia de la Iglesia en Hispanoamérica y Filipinas*, Madrid, Quinto Centenario, Biblioteca de Autores Cristianos, pp. 703-720.

Roeykens, Auguste (1951), «Les Pères du Saint-Esprit au Bas-Congo (1873-1833)», *Aequatoria*, 14 (2), pp. 41-47.

— (1955), *Les débuts de l'œuvre africaine de Léopold II (1875-1879)*, Bruselas, ARSS.

— (1956), *Léopold II et la Conférence géographique de Bruxelles (1876)*, Bruselas, ARSS.

— (1957), *La période initiale de l'œuvre africaine de Léopold II. Nouvelles recherches et documents inédits (1875-1883)*, Bruselas, ARSS.

Roldán de Montaud, Inés (2015), «La elite político-administrativa del Ministerio de Ultramar. Los subsecretarios (1863-1899)», en Jean-Philippe Luis, *L'État dans ses colonies. Les administrateurs de l'Empire espagnol au xix[e] siècle*, Madrid, Casa de Velázquez, Collection de la Casa de Velázquez (148), pp. 99-118.

Romay Chacón, Tomás (1966), *Obras completas*, La Habana, Academia de Ciencias de la República de Cuba.

Sánchez Gómez, Luis Ángel (1987), «La etnografía de Filipinas desde la administración colonial española, 1874-1898», *Revista de Indias*, 48 (179), pp. 157-185.

— (2003), *Un imperio en la vitrina: el colonialismo español en el Pacífico y la Exposición de Filipinas de 1887*, Madrid, CSIC.

— (2013), *Dominación, fe y espectáculo. Las exposiciones misionales y coloniales en la era del imperialismo moderno (1851-1958)*, Madrid, CSIC.

Santaber Marí, Joan (1985), *General Weyler*, Palma de Mallorca, Ajuntament de Palma.

Santoja, José Luis (1998-1999), «La construcción de cementerios extramuros: un aspecto de la lucha contra la mortalidad en el antiguo régimen», *Revista de Historia Moderna*, 17, pp. 33-44.

Sanz Casas, Gonzalo (inédita), *Política colonial y organización del trabajo en la isla de Fernando Poo: 1880-1930*, tesis doctoral leída en 1993 en la Universitat de Barcelona.

Schmidt-Nowara, Christopher (1999), *Empire and Antislavery: Spain, Cuba, and Puerto Rico, 1833-1874*, Pittsburgh, University of Pittsburgh Press.

Schreurs, Peter (1989), *Caraga Antigua 1521-1910, Hispanization and Christianization of Agusan, Surigao and East Davao*, Cebú, University of San Carlos Publications.

Schumacher, John N. (1972), *Father José Burgos: Priest and Nationalist*, Quezon City, Ateneo de Manila University Press.

— (1973), *The Propaganda Movement: 1880-1895. The creators of a Filipino consciousness, the makers of the revolution*, Manila, Solidaridad Publishing House (1.ª ed.).

— (1976), «The Religious Character of the Revolution in Cavite, 1896-1897», *Philippine Studies*, 24 (4), pp. 399-416.

— (1979), *Readings in Philippine Church History*, Quezon City, Loyola School of Theology, Ateneo de Manila University.

— (1981), *Revolutionary Clergy, The Filipino Clergy and the Nationalist Movement 1858-1903*, Quezon City, Ateneo de Manila University Press.

— (1991), *The Making of a Nation: Essays on Nineteenth-Century Filipino Nationalism*, Quezon City, Ateneo de Manila University Press.

— (1997), *The Propaganda Movement: 1880-1895; The Creators of a Filipino Consciousness, the Makers of the Revolution*, Quezon City, Ateneo de Manila University Press.

— (1999), *Father José Burgos. A Documentary History. With Spanish Documents and their Translation*, Quezon City, Ateneo de Manila University Press.

— (2006), «The Burgos Manifiesto: The Authentic Text and its Genuine Author», *Philippine Studies*, 54 (2), pp. 153-304.

— (2009), «A Hispanicized clergy in an Americanized country, 1910-1970» en John N. Schumacher, *Growth and Decline: Essays on Philippine Church History*, Quezon City, Ateneo de Manila University Press, pp. 247-262.

— (2011), «The Cavite Mutiny: Toward a Definitive History», *Philippine Studies*, 59 (1), pp. 55-81.

Scott, William Henry (1987), *Aglipay before Aglipayanism*, Quezon City, Aglipayan Resource Center, National Priest Organization, Iglesia Filipina Independiente.

Scottà, Antonio (2009), *Papa Benedetto XV. La Chiesa, la Grande Guerra e la Pace (1914-1922)*, Roma, Edizioni di Storia e Letteratura.

Seco Serrano, Carlos (1999), «Valeriano Weyler, modelo de militar civilista», *Boletín de la Real Academia de la Historia*, t. CXCVI (III), pp. 363-420.

Segreo Ricardo, Rigoberto (1998), *Conventos y secularización en el siglo xix cubano*, La Habana, Editorial de Ciencias Sociales.

— (2000), *De Compostela a Espada. Vicisitudes de la Iglesia Católica en Cuba*, La Habana, Editorial de Ciencias Sociales.

— (2011), *Iglesia y Nación en Cuba (1868-1898)*, La Habana, Bronce.

Silva, Teresa Cruz e (inédita), *Protestant churches and the formation of political consciousness in Southern Mozambique (1930-1974): The case of the Swiss Mission*, tesis doctoral leída en 1996 en la University of Bradford.

Singaravélou, Pierre (ed.) [2013], *Les empires coloniaux, XIXe-XXe siècles*, París, Seuil.

Smith, Edwin William (1926), *The Christian mission in Africa: a study based on the work of the International Conference at Le Zoute, September 14th to 21st, 1926*, Belgium, The International Missionary Council.

Smith, Peter C. (1978), «Crisis Mortality in the Nineteenth Century Philippines: Data from Parish Records», *Journal of Asian Studies*, 28 (1), pp. 51-76.

Socarras Matos, Martín (1975), *La Necrópolis Cristóbal Colón. Investigaciones preliminares*, La Habana, Editorial Arte y Literatura.

Sociedade de Geografia de Lisboa. Commissâo Africana (1893), *Missôes de Angola*, Lisboa, Sociedade de Geografia de Lisboa.

Soremekun, Fola (1965), *A History of the American Board Missions in Angola, 1880-1940*, Evanston, Northwestern University Press.

Stanley, Brian (1990), *The Bible and the Flag: Protestant Missions and British Imperialism in the Nineteenth and Twentieth Centuries*, Leicester, Apollos.

— (1992), *The History of the Baptist Missionary Society, 1792-1992*, Edimburgo, T&T Clark.

— (2003), «Church, State and the Hierarchy of "Civilization": the Making of the "Missions and Governments" Report at the World Missionary Conference, Edinburgh 1910», en Andrew Porter (ed.), *The Imperial Horizons of British Protestant Missions, 1880-1914*, Grand Rapids, Eerdmans, pp. 58-84.

— (2009), *The World Missionary Conference, Edinburgh 1910*, Grand Rapids, Eerdmans.

Stolcke, Verena (1992), *Racismo y sexualidad en la Cuba colonial*, Madrid, Alianza.

Stoler, Ann Laura (2013), *La chair de l'empire: savoirs intimes et pouvoirs raciaux en régime colonial*, París, La Découverte.

Stoler, Ann Laura, Cooper, Frederick (2013), *Repenser le colonialisme*, París, Payot.

Suárez Polcari, Ramón (2003), *Historia de la Iglesia Católica en Cuba*, Miami, Ediciones Universal, [2 tomos].

Sundiata, Ibrahim K. (1996), *From Slaving to Neoslavery. The Bight of Biafra and Fernando Po in the Era of Abolition, 1827-1930*, Madison, The University of Wisconsin Press.

— (2003), *Brothers and Strangers. Black Zion, Black Slavery, 1914-1940*, Durham – Londres, Duke University Press.

Sundkler, Bengt G. M., Steed, Christopher (2000), *A History of the Church in Africa*, Cambridge, Cambridge University Press.

SURUN, Isabelle (2013), «Appropriations territoriales et résistances autochtones», en Pierre SINGARAVÉLOU (ed.), *Les empires coloniaux, XIXe-XXe siècles*, París, Seuil, pp. 37-76.

TEIXEIRA, Nuno Severiano (1989), *O Ultimatum Inglês. Política externa e política interna no Portugal de 1890*, Lisboa, Alfa.

TORRES-CUEVAS, Eduardo (1999), «Hacia una interpretación del obispo Espada y su influencia en la sociedad y el pensamiento cubanos», en Eduardo TORRES-CUEVAS (ed.), *Obispo de Espada. Papeles*, La Habana, Ediciones Imagen Contemporánea.

TORRES-CUEVAS, Eduardo, LEIVA LAJARA, Edelberto (2007), *Historia de la Iglesia Católica en Cuba. La Iglesia en las patrias de los criollos (1516-1789)*, La Habana, Ediciones Boloña.

TUSELL, Javier, QUEIPO DE LLANO, Genoveva G. (2001), *Alfonso XIII. El rey polémico*, Madrid, Taurus.

UY, Antolin V. (2001), «The First Three Apostolic Delegates to the Philippines and the Entry of Rome», en Anne C. KWANTES (ed.), *Chapters in Philippine Church History*, Mandaluyong, OMF Literature, pp. 160-181.

VANBUTSELAAR, Jan (1984), *Africains, missionnaires et colonialistes: les origines de l'Église presbytérienne du Mozambique (Mission Suisse), 1880-1896*, Leiden, Brill.

VAQUERO IGLESIAS, Julio Antonio (1991), *Muerte e ideología en la Asturias del siglo XIX*, Madrid, Siglo XXI de España Editores.

VIAENE, Vincent (2008), «International history, religious history, catholic history: Perspectives for Cross-fertilization (1830-1914)», *European History Quartely*, 38, pp. 578-607.

VILARÓ I GÜELL, Miquel (2001), *La colonización de la cruz en la Guinea Española*, Barcelona, Ceiba (libro electrónico asequible en www.ceiba.cat).

VILLARROEL, Fidel (1971), *Father José Burgos, University Student*, Manila, University of Santo Tomás.

VOEKEL, Pamela (2002), *Alone before God. The Religious Origins of Modernity in Mexico*, Durham, Duke University Press.

VOS, Jelmer (inédita), *The Kingdom of Kongo and Its Borderlands, 1880-1915*, tesis doctoral leída en 2005 en la School of Oriental and African Studies de Londres.

WEISS, Arthur A. (1956), «Jesuit Social Apostolate 1859-1956», *Philippine Studies*, 4, pp. 273-290.

WEYLER Y LÓPEZ DE PUGA, Valeriano (1946), *En el archivo de mi abuelo. Biografía del Capitán General Weyler*, Madrid, Industrias Gráficas.

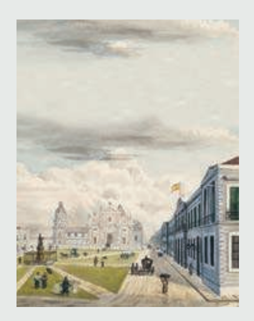
ZAFRA, Nicolas (1999), «The Malolos Congress», en *The Malolos Congress: A Centennial Publication on the Inauguration of the Philippine Republic (January 23, 1899 – Jan. 23, 1999)*, Manila, Philippine Historical Commission, National Historical Institute, pp. 13-21.

ZELLER, Olivier (2002), «La pollution par les cimetières urbains. Pratiques funéraires et discours médical à Lyon en 1777», *Histoire Urbaine*, 5, pp. 67-83.

ZORN, Jean-François (2005), «Le rôle des missions chrétiennes dans la formation de identités nationales. Positions protestantes», en Jean COMBY (dir.), *Diffusion et acculturation du christianisme (XIXe-XXe siècle)*, París, Karthala, pp. 27-44.

Ce cent soixante-neuvième volume
de la Collection de la Casa de Velázquez
a été imprimé et broché en juillet 2018
par Estugraf Impresores S. L.
Dépôt légal : M-21232-2018.
Imprimé en Espagne - Printed in Spain -
Impreso en España

COLLECTION DE LA CASA DE VELÁZQUEZ VOLUME 169



GOBERNAR COLONIAS, ADMINISTRAR ALMAS

PODER COLONIAL Y ÓRDENES RELIGIOSAS EN LOS IMPERIOS IBÉRICOS (1808-1930)

EDITADO POR XAVIER HUETZ DE LEMPS,
GONZALO ÁLVAREZ CHILLIDA Y MARÍA DOLORES ELIZALDE

El presente libro versa sobre el papel de la Iglesia católica y sus misiones en los Imperios ibéricos del siglo XIX y el primer tercio del siglo XX. En concreto, aborda las relaciones entre el poder civil y el eclesiástico en contextos coloniales en un período de intensa modernización de las estructuras imperiales. Con una perspectiva comparada entre los distintos espacios que componían los diferentes imperios, la obra refleja el papel que desempeñan los misioneros como un cuerpo intermedio entre colonizadores y colonizados, siempre en contacto e interacción con las poblaciones locales, así como la compleja relación entre el poder colonial y las misiones religiosas. El indudable apoyo mutuo partía de intereses que eran en parte divergentes, lo cual provocó conflictos en no pocas ocasiones. Todo ello en el marco de una relación Iglesia-Estado que, en las mismas metrópolis, no careció de importantes roces y dificultades.

30 €



